La formule « petites divinités », qui désigne dans ce volume toutes les puissances revêtant des pouvoirs limités ou une position inférieure dans une configuration divine donnée, est utilisée ici comme un concept exploratoire dont le caractère opérationnel est testé collectivement, en l'appliquant au monde romain et en le comparant aux cultures voisines, grecques et italiques. Si l'étiquette « petites divinités » peut étonner, elle repose cependant sur des catégories antiques. Dans quelques textes latins, en effet, les dieux se définissent eux-mêmes – ou sont définis – comme inférieurs aux autres. Le concept de petites divinités est donc éminemment relationnel mais également contextuel.

Les articles réunis dans ce volume abordent ainsi la question des classifications et des hiérarchies divines à partir de sources et de contextes spécifiques, plus ou moins larges, mettant en jeu des panthéons, configurations ou réseaux divins, plus ou moins structurels ou conjoncturels. Si dans le contexte romain, la hiérarchie est une clé pour organiser les groupes des dieux, en se déplaçant vers d'autres contextes culturels, au contraire, les rapports entre divinités semblent plutôt fondés sur des liens de complémentarités entre les dieux.

Francesca Prescendi est directrice d'études à la chaire de « Religions de Rome et du monde romain » de l'EPHE-PSL. Ses principaux domaines de recherche sont les pratiques rituelles, les mythes et les exégèses de la religion romaine ; la définition des concepts fondamentaux de la religion romaine et de l'histoire des religions ; l'analyse des divinités et du polythéisme romains en contexte.

Françoise Van Haeperen est professeure ordinaire à l'UCLouvain (Louvain-la-Neuve). Ses recherches portent sur les cultes polythéistes dans le monde romain. Elle a publié de nombreux ouvrages et articles portant notamment sur les prêtres, les cultes et les dieux romains.

Publication de l'École Pratique des Hautes Études – Sciences religieuses

ISBN 978-2-503-61151-8

PETITS DIEUX DES ROMAINS ET LEURS VOISINS 206

206

Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses

PETITS DIEUX DES ROMAINS ET LEURS VOISINS

ENQUÊTE COMPARATISTE SUR LES HIÉRARCHIES DIVINES DANS LES CULTURES ROMAINES, ITALIQUES ET GRECQUES

Sous la direction de
Francesca Prescendi
Françoise Van Haeperen

BREPOLS

École Pratique des Hautes Études | PSL

PETITS DIEUX DES ROMAINS ET LEURS VOISINS

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME
206

Illustration de couverture : *Columbarium* de la Villa Doria Pamphili, époque augustéenne. Rome, Museo Nazionale Romano (Palazzo Massimo alle Terme), détail (photo S. Wyler).

PETITS DIEUX DES ROMAINS ET LEURS VOISINS

ENQUÊTE COMPARATISTE SUR LES HIÉRARCHIES DIVINES DANS LES CULTURES ROMAINES, ITALIQUES ET GRECQUES

Sous la direction éditoriale de
Francesca Prescendi et Françoise Van Haeperen

BREPOLS

Collection
« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses »

Cette collection, fondée en 1889 et riche de plus de deux cents volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études-PSL. Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE-PSL, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (enseignants-chercheurs à l'EPHE-PSL, anciens élèves de l'École, chercheurs invités).

Directeurs de la collection : Mohammad Ali Amir-Moezzi, Ivan Guermeur

Éditeurs : Morgan Guiraud, Cécile Guivarch, Justine Parmentier, Anna Waide

Comité scientifique : Andrea Acri, Constance Arminjon, Jean-Robert Armogathe, Samra Azarnouche, Marie-Odile Boulnois, Marianne Bujard, Vincent Goossaert, Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, Patrick Henriet, Christian Jambet, Vassa Kontouma, Séverine Mathieu, Gabriella Pironti, François de Polignac, Ioanna Rapti, Jean-Noël Robert, Arnaud Sérandour, Judith Törzsök, Valentine Zuber

Les ouvrages publiés dans cette collection ont été soumis à une évaluation par les pairs à simple insu, par un membre spécialiste du comité éditorial et un spécialiste externe.

© 2024, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.
All rights reserved. no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.
D/2024/0095/262
ISBN 978-2-503-61151-8
e-ISBN 978-2-503-61152-5
ISSN 1784-2727
E-ISSN 2565-9324
DOI 10.1484/M.BEHE-EB.5.137342
Printed in the EU on acid-free paper.

« PETITS DIEUX », UNE CATÉGORIE OPÉRATIONNELLE POUR L'ÉTUDE DES CONFIGURATIONS DIVINES ANTIQUES ?

Francesca Prescendi, Françoise Van Haeperen

Par « petites divinités », nous désignons toutes les puissances auxquelles une culture reconnaît des pouvoirs limités ou une position inférieure dans une configuration divine donnée. Cette expression est utilisée dans ce volume comme un concept exploratoire, dont nous avons voulu tester collectivement le caractère opérationnel. Le but de cet exercice est d'examiner les hiérarchies divines, en partant de notre domaine d'études, la religion romaine, et en élargissant le regard, par un comparatisme de proximité, aux cultures avoisinantes, grecques et italiques. La hiérarchie peut être définie dans notre cas comme un système de divinités organisées selon une gradation croissante ou décroissante, en fonction de l'étendue de leur domaine d'action[1].

La formule « petites divinités » peut étonner. Comme le constatent C. Bonnet et A. Palamidis (cf. l'article dans ce volume), dans les dédicaces, les humains peuvent s'adresser aux dieux en les appelant « grands » ; il

1. Il serait également intéressant d'explorer à l'avenir la portée heuristique du concept d'hétérarchie, appliqué aux assemblages divins dans le monde gréco-romain. Emprunté aux neurosciences, le terme hétérarchie utilisé dans les sciences sociales, notamment en archéologie, désigne un système organisationnel dont les éléments ne sont pas classés de manière hiérarchique et peuvent être assemblés de diverses manières en fonction des contextes. Voir C. Crumley, « Heterarchy and the analysis of complex society », p. 1-5 ; J. Rüpke, « Heterarchy of Religious and Political Agents in Ancient Rome » ; S. Zaia, « Applying heterarchy theory to ancient Mesopotamian religion », p. 598-624.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142163

serait impensable de les invoquer comme « petits », en leur faisant remarquer, au moment de susciter leur bienveillance, leur infériorité ou leur pouvoir limité. L'étiquette « petites divinités » repose cependant sur des catégories antiques. Dans quelques textes latins, en effet, les dieux se définissent eux-mêmes – ou sont définis – comme inférieurs aux autres. C'est le cas par exemple de Virbius, dans les *Métamorphoses* d'Ovide. Après s'être établi dans le sanctuaire de Diane sur le lac de Nemi, le dieu s'exclame : « Depuis lors, j'habite ce bois, je suis un des dieux mineurs et, caché sous la protection de ma maîtresse, je suis son appariteur »[2]. Virbius n'est pas la seule divinité à se définir « mineure ». Toujours dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Aurore, quand elle s'adresse à Jupiter, n'hésite pas à se définir comme « inférieure à toutes les autres déesses *(omnibus inferior)* qui habitent les régions dorées de l'éther »[3]. De son discours transparaît aussi l'idée que, si elle le voulait, elle pourrait réclamer, en raison des grands bienfaits qu'elle apporte, plus « de sanctuaires, de jours de sacrifices et d'autels », éléments qui augmenteraient son prestige. Mais elle ne le fait pas et accepte sa condition d'infériorité. Ovide n'est pas le seul à évoquer des divinités s'autodéfinissant selon une échelle hiérarchique. Ainsi, le dieu des *Priapea* affirme être « dans le panthéon céleste, le dernier des derniers », comme le relève S. Wyler dans son article[4].

L'idée de hiérarchie émergeant de ces passages peut être mise en regard avec des expressions indiquant la dimension respective des divinités. Plaute par exemple opère une distinction entre dieux « grands » *(magni)*, « menus » *(minuti)*, et « moyens » *(medioxumi)*[5]. Beaucoup plus tard, Augustin reprend le terme de « menus » dans le but de tourner en ridicule la fragmentation des puissances divines propre au polythéisme[6]. Outre cette définition reposant sur la grandeur relative des divinités, on doit rappeler une terminologie renvoyant aux distinctions « sociales ».

2. Ovide, *Métamorphoses* 15, 541-546 (trad. H. Le Bonniec modifiée) : *hoc nemus inde colo de disque minoribus unus/ numine sub dominae lateo atque accenseor illi.* Le choix du mot *accensor* par Ovide fait de Virbius une divinité au service d'une autre et renvoie – implicitement – au rapport entre un appariteur et un magistrat.
3. Ovide, *Métamorphoses* 13, 587 : *omnibus inferior*.
4. *Carmina Priapea* 63, 11, trad. fr. F. Dupont, T. Éloi, *Les jeux de Priape. Anthologie d'épigrammes érotiques*, Paris 1994, p. 87 : *interque cunctos ultimum deos numen*, cité par S. Wyler dans son article.
5. Plaute, *Cistellaria* 522 ; *Casina* 330-337.
6. Augustin, *De civitate Dei* 7, 2.

Ovide et d'autres poètes, qui s'inspirent de lui, distinguent une catégorie de divinités, qu'ils appellent *plebs* des dieux célestes : il s'agit des Nymphes, des Faunes, des Satyres, mais aussi des Lares, qui sont toutes des divinités qui vivent sur la terre, éloignées du centre du pouvoir représenté par le palais de Jupiter (sur les Faunes, voir l'article de E. Borron)[7].

Quel que soit le contexte, le concept de petites divinités n'est pas mobilisé sans une comparaison – explicite ou implicite : il nécessite une forme de mise en relation de deux entités, dont l'une se considère ou est considérée comme inférieure ou moins prestigieuse que l'autre. En effet, en dehors d'un cadre relationnel, la catégorie des petits dieux n'est pas pertinente (comme le rappelle aussi J.-C. Lacam à propos du panthéon de Gubbio).

Si la catégorie de petits dieux est donc éminemment relationnelle, elle n'est pas non plus absolue, mais contextuelle[8]. Comme le montre E. Dupraz dans son article, même Vénus peut être une petite divinité quand elle fonctionne comme « une suivante spécialisée » de Jupiter. En passant d'un contexte à l'autre, en effet, les divinités peuvent monter ou descendre dans l'échelle hiérarchique. Dans d'autres contextes cependant, le rapport qu'on observe entre les divinités honorées semble moins fondé sur des liens hiérarchiques divins que sur des complémentarités entre les dieux et sur des hiérarchies sociales humaines (cf. A. Durand et F. Gatto, à propos des dieux honorés par les gens de métier à Pompéi d'une part, par les travailleurs du district minier d'*Alburnus Maior*, de l'autre).

Ceci nous amène à la question des divinités dites spécialisées. Si le concept de petites divinités repose sur des textes antiques, notre rencontre avec elles se situe cependant en amont. L'historiographie de la religion romaine a toujours porté une attention particulière à ces divinités, qui ont constitué un objet de débat depuis des siècles. Ces dieux, dits jadis des *indigitamenta* (terme propre à la langue des pontifes, sur lequel revient l'article de F. Prescendi), ont fait couler beaucoup d'encre entre la fin du XIX^e^ s. et le début du XX^e^ s. Peu présentes dans les recherches récentes – à quelques exceptions près telles le livre de M. Perfigli, *Indigitamenta*[9] et les études que J. Scheid a consacrées aux comptes rendus

7. F. Prescendi, « La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains », p. 631-643.
8. Sur les réseaux de dieux dans le monde romain, voir Y. Berthelet, F. Van Haeperen (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*.
9. M. Perfigli, *Indigitamenta*.

des frères arvales[10] –, ces divinités ayant des domaines et des modalités d'actions limités nous ont paru une excellente porte d'entrée pour revenir à l'étude du polythéisme romain avec les méthodes et les connaissances de notre époque.

Ces puissances divines mineures et les mécanismes relationnels qui les mettent en rapport entre elles et avec des divinités « majeures » seront abordés tout au long de ce livre (cf. les contributions de J. Scheid, F. Prescendi, F. Van Haeperen, F. Massa). Une réflexion sur le vocabulaire permettant de désigner ces dieux spécialisés s'impose cependant d'emblée, en s'appuyant sur la terminologie émique. On doit recourir alors à l'adjectif *certi* utilisé par Varron pour définir les dieux dont il traite dans le livre 14 de ses *Antiquitates*. Le verbe *cernere*, dont *certi* est le participe passé, signifie « passer au crible, distinguer, trier ». Comme l'explique M. Perfigli[11], *certus* est ce qui reste sur le crible. Cette métaphore culturelle fait comprendre que l'orant choisissait soigneusement les dieux auxquels il voulait s'adresser : ceux qui restaient sur le crible étaient ceux avec lesquels il voulait se lier dans un rapport de réciprocité, en fonction de la nécessité du moment. Les *dii certi* sont donc ceux dont le domaine d'action est facilement identifiable parce que leurs compétences sont assez restreintes. Proche du terme précédent, le qualificatif *proprius* définit lui aussi ces mêmes puissances. Il relève néanmoins d'un registre plus technique puisqu'il est utilisé dans la langue pontificale, comme l'affirme Servius Danielis : « les pontifes disent que les *dii proprii* sont ceux qui président à chaque action ; Varron appelle ceux-ci : *dii certi* »[12].

Pour expliquer la présence de ces dieux dans la religion romaine, les fondateurs de notre discipline ont adopté deux positions contradictoires. La première remonte à Julius Athanasius Ambrosch qui affirme qu'ils étaient « à l'origine une liste des déterminations de qualité de certains êtres divins concernant tous les rapports de la vie humaine, qui, cependant à une certaine époque de la religion du Latium et de Rome, sont devenus

10. J. Scheid, *Romulus et ses frères* ; Id., « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », p. 184-203 ; Id., « Les divinités dites abstraites chez les pères de l'Église, une méconnaissance volontaire du polythéisme ? », p. 405-411.
11. G. Pironti, M. Perfigli, « Politeismo », p. 45-86.
12. Servius Danielis, *Commentaire à l'Énéide* 2, 141 : *pontifices dicunt, singulis actibus proprios deos praeesse. hos Varro certos deos appellat*. On signale aussi les différents articles qui traitent de ces divinités dans le dossier P. Borgeaud, F. Prescendi (dir.), « Georg Wissowa (1857-1931) : Cent ans de religion romaine » ; F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité ».

des êtres divins autonomes »[13]. Selon Ambrosch, donc, les *indigitamenta* représentent au début les qualités d'une divinité, dont elles s'émancipent jusqu'à devenir des divinités autonomes.

Pour Herman Usener en 1896, le processus de formation est inversé[14]. Sur la base de l'étude des appellations des dieux, il établit trois phases successives : tout d'abord, les *Augenblicksgötter*, c'est-à-dire « les dieux de l'instant », qui ont sous leur tutelle un phénomène ou un moment spécifique ; ensuite, les *Sondergötter*, c'est-à-dire « les dieux spécifiques », qui ont un domaine d'action limité et un nom transparent[15] ; et enfin les dieux personnels, formés en englobant plusieurs des petites divinités précédentes.

Les deux positions que nous venons de rappeler de manière schématique s'opposent radicalement entre elles : tandis que Ambrosch conçoit une évolution des puissances divines qui va de l'un vers le multiple (une fragmentation progressive), Usener conçoit la formation des dieux comme un phénomène d'agglomération qui va de l'extrême spécialisation vers la simplification autour de figures plus grandes.

Dans son article publié en 1900 dans le dictionnaire de Daremberg et Saglio, A. Bouché-Leclercq reprend la perspective de Usener sur la base de présupposés très différents, c'est-à-dire en s'appuyant sur la comparaison avec d'autres religions (il est influencé par le mana des religions polynésiennes) et il affirme :

> L'étude vraiment comparative des religions montre qu'elles ne vont pas de la synthèse à l'analyse, mais bien de l'analyse à la synthèse [...]. La multiplicité des puissances *(numina)* cataloguées dans les *indigitamenta* représente assez bien l'état primitif de la religion romaine, arrêtée à ce stade de son développement par le formalisme de la race et la ténacité des superstitions populaires[16].

---

13. J. A. Ambrosch, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, p. XVI.
14. H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, p. 75-76.
15. C'est dans ce contexte que Usener crée, en suivant la suggestion d'un ami, la dénomination fameuse et encore utilisée aujourd'hui de Sondergötter pour traduire les *dii certi* de Varron. Par ce terme, il entend des dieux ayant deux qualités étroitement liées : d'un côté, « une étroite limitation du concept ou une validité exclusive pour un évènement particulier », de l'autre, « la transparence conceptuelle des dénominations », p. 75-76.
16. A. Bouché-Leclercq, « Indigitamenta », p. 468-479. Ce fond italique considéré comme primitif a fait l'objet d'études de G. Radke, *Die Götter Altitaliens* ; Id., *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, qui propose des interprétations surtout à partir des étymologies des théonymes.

Désormais, nous ne traitons plus cette thématique de manière évolutive et notre préoccupation n'est plus de savoir si on progresse vers le multiple ou vers l'unique[17]. Cependant, en reprenant la suggestion de Bouché-Leclercq, nous pensons qu'une étude « vraiment comparative », comme il le dit, peut nous aider à mieux cerner ce phénomène des hiérarchies divines et à mieux définir le concept de petits dieux. Comment peut-on comparer ces petits dieux des Romains à ceux de leurs voisins ? Pour essayer de creuser les analogies et les différences entre systèmes polythéistes anciens, nous avons choisi de limiter cette enquête aux cultures romaines, grecques et italiques. Nous avons choisi en effet une recherche qui privilégie un comparatisme de proximité dans un cadre géographique, culturel et chronologique restreint. En lisant les chapitres de ce livre, on se rendra compte que l'enquête aurait été formulée différemment si nous étions parties d'un autre contexte culturel antique ou d'une autre tradition d'étude. La réaction de nos collègues hellénistes ou spécialistes de la partie hellénophone de l'Empire romain par exemple (cf. les contributions de V. Pirenne, G. Pironti, N. Belayche, D. Fabiano) nous fait comprendre que la hiérarchie qui peut être un principe valable pour ordonner les puissances divines romaines est moins pertinente chez les voisins grecs. En revanche, le principe hiérarchique semble fonctionner en contexte italique, au moins par endroits ou par moments (J.-C. Lacam, E. Dupraz, M. Di Fazio).

Les articles réunis dans ce volume abordent ainsi la question des classifications et des hiérarchies divines à partir de sources et de contextes spécifiques, plus ou moins larges, mettant en jeu des panthéons, configurations ou réseaux divins, plus ou moins structurels ou conjoncturels. La position – inférieure ou supérieure – d'un dieu ne fait en effet sens que par rapport aux autres puissances divines, au sein d'une configuration donnée.

Dans certains cas, ce sont moins des hiérarchies que des complémentarités qui apparaissent à l'analyse (voir les articles sur le monde grec, sur Pompéi, sur *Alburnus Maior*). Des statuts différenciés entre divinités – que l'on pourra qualifier de « majeures » ou de « mineures » – peuvent cependant émerger à partir de différents révélateurs, tels que la place occupée

17. Pour citer quelques études plus récentes, cf. J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », p. 184-203 ; M. Perfigli, *Indigitamenta* ; J. Rüpke, « Varro's tria genera theologiae: religious thinking in the late Republic », p. 107-129 ; Id., « Varro's tria genera theologiae: Crossing Antiquarianism and Philosophy », p. 172-185.

par les différents dieux dans une invocation, le nombre et la nature des victimes qui leur sont consacrées, les séquences onomastiques divines, la propriété d'un lieu de culte spécifiquement dédié (ou d'un simple autel provisoire) et l'iconographie. Dans tous les cas envisagés, ces dieux, fussent-ils « mineurs » ou « majeurs », apparaissent comme des puissances agissantes, revêtant des fonctions plus ou moins limitées ou plus ou moins amples, qu'elles exercent sur des domaines plus ou moins vastes.

ꝏ

Nous tenons à remercier les collègues qui ont accepté de participer à cette entreprise collective lors du colloque très enrichissant qui a eu lieu à Paris du 9 au 11 septembre 2021 et qui nous a permis de nous réunir à nouveau après des mois d'isolement dû au Covid-19. Nous remercions également les institutions qui ont soutenu cette recherche : l'EPHE-PSL, la V^{e} section des sciences religieuses ; le laboratoire de recherche ANHIMA UMR 8210 ; le Projet FNRS (belge) « Roman Gods' Networks » ; l'Institut des civilisations arts et lettres, le Centre d'étude des mondes anciens et le Laboratoire de recherches historiques de l'UCLouvain. Un grand merci aussi aux stagiaires en histoire de l'UCLouvain qui ont participé à la relecture et à la mise aux normes des articles, Manon Boving, Julien Danneau et Émilie Sturbois, ainsi qu'aux participant.e.s du séminaire de l'EPHE-PSL, Religions de Rome et du monde romain, qui ont collaboré à la réflexion sur ce thème. Notre gratitude s'adresse également à Mohammad Ali Amir-Moezzi et à Ivan Guermeur, qui nous ont fait l'honneur d'accepter ce manuscrit dans la collection de la Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, ainsi qu'à Justine Parmentier qui l'a édité.

En invoquant la bienveillance de toutes les divinités, petites et grandes, nous souhaitons aux intéressé.e.s une bonne lecture.

Bibliographie

Ambrosch, Julius A., *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Wrocław 1839.

Bouché-Leclercq, Auguste, « Indigitamenta », dans C. Daremberg, E. Saglio (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 3-1, Paris 1900, p. 468-479.

Berthelet, Yann, Van Haeperen, Françoise (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux 2021.

Borgeaud, Philippe, Prescendi, Francesca (dir.), « Georg Wissowa (1857-1931) : Cent ans de religion romaine », *Archiv für Religionsgeschichte* 5-1 (2003).

Crumley, Carole L., « Heterarchy and the analysis of complex societies », *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 6-1 (1995), p. 1-5. DOI : https://doi.org/10.1525/ap3a.1995.6.1.1.

Perfigli, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pise 2004.

Pironti, Gabriella, Perfigli, Micol, « Politeismo », dans M. Bettini, W. M. Short (dir.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologne 2014, p. 45-86.

Prescendi, Francesca, « La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains », dans C. Bonnet *et al.* (dir.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin, Boston 2022, p. 631-643.

—, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », dans J.-P. Albert, A. Kedzierska Manzon (dir.), *Entre évitement et alliance. Formes mineures du divin*, Turnhout 2024, p. 23-40.

Radke, Gerhard, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1979 (1965[1]).

—, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom*, Darmstadt 1987.

Rüpke, Jörg, « Varro's tria genera theologiae: religious thinking in the late Republic », *Ordia prima* 4 (2005), p. 107-129.

—, « Varro's tria genera theologiae: Crossing Antiquarianism and Philosophy », dans J. Rüpke (dir.), *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphie 2012, p. 172-185. DOI : https://doi.org/10.9783/9780812206579.172.

—, « Heterarchy of Religious and Political Agents in Ancient Rome », dans S. Rau, J. Rüpke (dir.), *Religion and Urbanity Online*, Berlin, Boston 2023. DOI : https://doi.org/10.1515/urbrel.13901432.

Scheid, John, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome 1990.

—, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), p. 184-203. DOI : https://doi.org/10.1515/9783110233827.184. (Republié sous le titre « Façons romaines de penser l'action », dans *Quand faire c'est croire*, Paris 2005, p. 58-83 ; nouv. éd. 2011).

—, « Les divinités dites abstraites chez les pères de l'Église, une méconnaissance volontaire du polythéisme ? », *Palamedes* 13, *Studies in honour of A. Ziółkowski*, vol. I, 2019-2020 (2022), p. 405-411. DOI : https://doi.org/10.5913/pala.13.2020.a021.

Usener, Hermann, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.

Zaia, Shana, « Applying heterarchy theory to ancient Mesopotamian religions », *Numen* 70-5-6 (2023), p. 598-624. DOI : https://doi.org/10.1163/15685276-20231707.

LES STRUCTURES HIÉRARCHIQUES DU PANTHÉON ROMAIN ET LA THÉOLOGIE

John Scheid
Collège de France

Conformément à une « métaphysique » de l'action qui est une des marques de la théologie romaine, ainsi que J. Bayet l'a très justement souligné, les Romains décomposaient les actions demandées à une divinité donnée en une série de divinités secondant son intervention : les Romains avaient « un goût pour l'analyse des fonctions et instants successifs d'une action, en multipliant les *numina*, [ils] entoure[nt] les personnalités divines d'une foule d'"agents" secondaires, qui n'ont existence que technique et momentanée ou partielle »[1]. Poursuivant dans la même veine, G. Dumézil « entrevoit une quantité de petits groupes, de petites équipes étroitement solidaires, dont chaque membre n'est guère plus que le nom qu'il porte, un nom d'agent qui l'emprisonne dans la définition menue d'une fonction, dans un acte ou une fraction d'acte »[2]. Il évoque à leur propos la *familia* d'un « grand » dieu (p. 51), en récusant les spéculations des primitivistes qui « reconnaissent dans ces divinités la forme la plus ancienne des représentations divines des Romains, dont les divinités mieux caractérisées auraient émergé de groupes de ce type à la faveur d'un domaine d'action un peu plus large ou plus important » (p. 49). Il constate qu'il ne s'agit pas d'une pépinière de dieux, et qu'aucun de ces dieux n'est devenu un « grand » dieu. On note que cette description

1. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 57, 111.
2. G. Dumézil, *Religion romaine archaïque*, p. 46-51.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142164

des petites divinités est fondée sur la notion de fonction divine, de mode d'action, qui est essentielle pour décrire une divinité romaine, en définissant sa manière d'intervention qui est toujours la même dans un contexte donné, la cité ou la famille par exemple. Si l'observateur ne se conforme pas à cette manière typique de définir une Puissance divine, grande ou petite, il n'a aucune chance de comprendre le polythéisme romain.

Quelle est la place de ces divinités dans la structure hiérarchique du panthéon ? Nous pouvons aborder la question sous deux aspects. D'abord dresser l'inventaire de ce qu'on sait de ces petites divinités et de la structure hiérarchisée de ces groupes de divinités. Dans un deuxième temps, je montrerai que ces groupes de divinités ne se réduisent pas à quelques exemples archaïques conservés par les antiquaires romains, mais constituaient une pratique quotidienne dans le culte public comme dans celui des communautés romaines.

I. Structures et hiérarchies

Il convient de noter que les petits *Numina* pouvaient bénéficier d'une certaine monumentalité, ne fût-ce que par des autels temporaires en bois qui pouvaient se dresser auprès du temple de la divinité concernée[3]. Mais cette complémentarité pouvait aller jusqu'à la construction de temples secondaires auprès du sanctuaire de la divinité principale. Cette particularité est bien attestée par les temples entourant le Capitole[4]. Longtemps les historiens de la religion romaine citaient Varron, Augustin ou Tertullien à propos de ces petites divinités. Pourtant l'exemple le plus parlant est celui du bois sacré de Dea Dia[5], qui accueillait dans son

3. J. Scheid, *CFA*, p. 314, nº 105 (224 apr. J.-C.), b verso, l. 9.
4. J. Scheid, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », p. 93-100.
5. J. Scheid, *CFA*, p. 314, nº 105 (224 apr. J.-C.), b verso, l. 4-13 : *Fratr(es) arual(es) in luc(o) D(eae) D(iae) … ante aed(em) D(eae) D(iae) / b(oues) f(eminas) a(uro) i(unctas) n(umero) (duas) ; item ad ar(as) tempor(ales) dis inf(ra) s(ub)s(criptis) : Ian(o) patr(i) ariet(es) (duos), Ioui uer/ bec(es) (duos), Marti patri ult(ori) ar(ietes) n(umero) (duos), siue deo siu(e) Deae uerb(eces) (duos), Iun(oni) D(eae) D(iae) ou(es) n(umero) (duas) „/ Virginib(us) diu(is) ou(es) n(umero) (duas), Fam(ulis) diu(is) uerb(eces) n(umero) (duos), Larib(us) uerb(eces) n(umero) (duos), Matri Lar(um) ou(es) n(umero) (duas)/, Font(i) uerb(eces) n(umero) (duos), Flor(ae) ou(es) n(umero) (duas), Summa(no) pat(ri) uerb(eces) atros (duos), Vestae matri ou(es) II,/ Vestae deor(um) dear(um)q(ue) ou(es) (duas) ; item Adolend(ae) Coinq(uendae) ou(es) (duas) ; et ante*

lucus une vingtaine d'autres divinités, qui étaient à son service ou exprimaient ses liens traditionnels et y possédaient des autels temporaires en bois, autels qui marquaient d'un côté leur rang d'assistants divins de la propriétaire du bois sacré, de l'autre leur infériorité par rapport à elle. Ceci nous pousse à considérer ces divinités, parfois modestes, comme de véritables divinités de rang égal aux plus grandes, même si l'ordre des sacrifices qui les concernaient établissait une hiérarchie entre elles. Mais si l'on considère le sens des noms et l'histoire de certaines divinités, dites abstraites, comme Fides, Venus, Providentia, Pax ou Salus, il faut reconnaître que celles-ci sont également des « petites divinités » liées à une grande, et notamment à Jupiter et à la triade capitoline. Je n'entre pas dans les détails, mais si l'on contemple le plan de l'aire capitoline de Rome, on constatera que s'y trouvent rassemblées les *aedes* des divinités qui secondaient l'activité de Jupiter ou de la triade capitoline. Je serais donc moins exclusif que Dumézil ou Bayet, et j'inclurais ces divinités dans la catégorie que nous étudions. Il s'agit bien de divinités exprimant un aspect du mode d'action de Jupiter ou le résultat de son action, ou même celle de la triade capitoline. Comme l'attestent d'ailleurs différents noms de Jupiter, tel Dius Fidius, ces divinités expriment bien un aspect du bon souverain qu'est Jupiter, ou alors celui de Salus, systématiquement associée aux vœux publics pour le bien-être de l'État, le 1er ou le 3 janvier, où elle traduit le résultat de l'action demandée à la triade capitoline. Certaines de ces divinités ont vécu parallèlement une vie propre, ce qui ne signifie pas que les « petites » divinités aient été un stade préliminaire du polythéisme comme les primitivistes le voulaient. D'ailleurs au début du passage dans lequel il évoque les « petites divinités », Arnobe[6] examine d'abord ce qu'on désigne habituellement dans les manuels comme les

---

Caesar(eum) Genio / d(omini) n(ostri) Seueri Alexandri Aug(usti) t(aurum) a(uratum) ; item Diuis n(umero) (uiginti) uerbec(es) (uiginti). Soit : devant le temple de Dia, sur les autels temporaires sacrifice aux dieux suivants : Janus, Jupiter, Mars pater ultor, Siue deus Siue Dea, Junon de Dea Dia, Jeunes Filles Divines, Serviteurs Divins, Lares, Mère des Lares, Fons, Flora, Summanus pater, Vesta mater, Vestae des dieux et déesses, Adolenda Coinquenda ; devant le Caesareum au : Génie de Notre Seigneur Sévère Alexandre Auguste, aux 20 Empereurs divinisés.

6. Arnobe, *Contre les Gentils* 4, 1, 1 : *Interrogare uos libet ipsosque ante omnia Romanos, dominos rerum ac principes, utrumne existimetis Pietatem, Concordiam, Salutem, Honorem, Virtutem, Felicitatem ceteraque huiusmodi nomina quibus aras uidemus a uobis cum magnificis exaedificatas delubris uim habere diuinam caelique in regionibus degere an ita ut adsolet dicis causa, ex eo quod optamus et uolumus bona ista nobis contingere, superorum retuleritis in censum*.

abstractions divinisées : Pietas, Concordia, Salus, Honos, Virtus, Felicitas, ce qui signifie qu'ils appartiennent à la même catégorie, même si les dieux serviteurs sont encore plus ridicules :

> J'aimerais vous demander, à vous surtout, Romains, maîtres et seigneurs du monde, si vous pensez que la Piété, la Concorde, la Sauvegarde, l'Honneur, la Vaillance, la Réussite et tous les autres noms de ce genre, auxquels nous voyons que vous avez édifié des autels avec de magnifiques sanctuaires, ont un pouvoir divin et vivent dans les régions célestes, ou si, comme à l'ordinaire, c'est pour la forme que vous les avez mis sur la liste des dieux d'en haut, parce que nous souhaitons et voulons que ces biens nous échoient.

Il faut en conclure qu'il s'agit là d'une démarche typique de la théologie romaine, qu'il s'agisse de divinités qui ont eu un domaine d'action plus large ou des modestes *Diui famuli* honorés par les arvales. Et par ailleurs, on se rend compte en étudiant le document cultuel direct du bois sacré de Dea Dia que la liste des divinités honorées à titre secondaire comprend des grandes divinités à côté de divinités de service[7]. On peut s'en rendre compte aussi par les légendes des revers monétaires de l'époque impériale qui ne concernent, certes, pas les minuscules serviteurs divins du bois sacré de Dea Dia, mais les grandes comme les petites divinités dites abstraites à côté des plus vénérables divinités de l'État romain.

Pour saisir le rôle théologique et le statut des divinités il convient donc de partir de contextes rituels, où nous pouvons reconstruire la fonction des différentes divinités citées. Il existe dans la tradition littéraire des listes plus simples que celle des arvales, puisqu'elles ne réunissent que les divinités attachées à un travail donné, tels les *indigitamenta* invoqués lors du sacrifice à Tellus et à Cérès en janvier lors des *Feriae Sementiuae*[8] :

7. Ces divinités (voir ci-dessus note 5) sont : Vénérable Janus, Jupiter, Mars, Junon de Dea Dia, Dieu-ou-déesse, Jeunes filles divines, Divins Serviteurs, Lares, Mère des Lares, Dieu-ou-déesse qui protège ce bois sacré et ce lieu, Fons, Flora, Vesta, Vénérable Vesta, Devant-brûler-débiter-faire-descendre. – Ce type de divinités existait aussi dans la Grèce classique, cf. J. Svenbro, « Les démons de l'atelier. Savoir-faire et pensée religieuse dans un poème d'"Homère" », p. 25-36.
8. Varron chez Augustin, *La Cité de Dieu* 4, 8. Cf. J. Bayet, « Les "Feriae Sementiuae" et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus (1950) », p. 177-205.

Veruactor	(Retournement de la jachère)
Reparator	
(ou Redarator)	(Remise en état de la jachère)
Inporcitor	(Labour à gros sillons)
Insitor	(Semailles)
Obarator	(Labour de surface)
Occator	(Hersage)
Sarritor	(Sarclage)
Subruncinator	(Binage)
Messor	(Moisson)
Conuector	(Charriage)
Conditor	(Emmagasinement)
Promitor	(Dégrangement)

Mais comme l'exemple de cette fête le démontre, toutes ces offrandes étaient associées à un sacrifice à deux « grandes » divinités, Tellus et à Cérès, comme chez les arvales.

Les passages d'Augustin ou d'Arnobe qui critiquent cette tendance extrême du polythéisme romain constituent un petit miracle pour l'histoire des religions, comme les protocoles des arvales, car ils ont sauvé un pan central de la théologie romaine, en révélant son fonctionnement et en l'opposant à la rationalité du monothéisme. Pour les pères de l'Église il s'agissait de souligner l'absurdité de la pluralité des dieux, que les *dei minuti* illustraient parfaitement, tout comme Cicéron au contraire ironisait sur la solitude du dieu unique[9] : « S'il est un seul dieu, quelle peut être cette heureuse solitude ? ». Augustin ou Arnobe se moquent de la bande de dieux spécialisés, les *dei signati*, « marqués », comme l'écrit Arnobe, ou cette multitude de puissances divines quasi plébéiennes qui est assignée à des petites tâches minuscules, *minutatim minutis distributa numinibus*[10].

9. Cicéron, *Hortensius* fr. 47 : *Si deus unus est, quae esse beata solitudo queat ?*
10. Arnobe, *Contre les Gentils* 4, 3, 1 : *Nam quod nobis cateruas signatorum alias inducitis deorum, existimare non possumus utrumne istud serio atque ex rei compertae faciatis fide an fictionibus ludentes cassis ingeniorum lasciuiatis fluxu.* « Quant aux autres bandes de dieux spécialisés que vous nous présentez, nous sommes incapables de décider si vous faites cela sérieusement et avec une conviction fondée sur une certitude ou si, jouant avec de vaines fictions, vous donnez libre cours à votre imagination. ». Cf. Augustin, *La Cité de Dieu* 7, 2, p. 274 D : *illam quasi plebeiam numinum multitudinem minutis opusculis*

Concernant cette plèbe divine que les érudits ont appelée *indigitamenta*, « invocations », et qui auraient été disponibles dans les livres pontificaux, je ne ferai que quelques remarques puisque j'en ai parlé ailleurs[11]. Les livres pontificaux d'abord ne sont pas, comme un mythe scientifique du XIX^e^ siècle le faisait croire, une sorte de corpus doctrinaire raisonné comprenant tous les rites et divinités du culte public, mais des protocoles annuels du même type que ceux des quindécemvirs ou des arvales, que nous connaissons, qui enregistraient d'un côté les comptes rendus des célébrations des membres du collège pontifical, donc aussi des flamines et des Vestales, de l'autre les décrets des pontifes pris à la suite de consultations de magistrats, de prêtres ou du sénat sur des questions rituelles. À partir du II^e^ s. av. J.-C. les érudits romains ont compris l'intérêt extraordinaire de ces protocoles pour l'histoire locale de Rome et pour celle des institutions cultuelles, et ils ont commencé à en extraire des données diverses qu'ils ont réunies dans des traités et des livres. À l'époque augustéenne, on se rend compte de l'utilisation de cette documentation lors des réformes entreprises, par exemple pour celles des Jeux séculaires ou des rites des arvales. Pour ces derniers, dont la tradition romaine n'avait conservé que le nom *frater arvalis*, on a apparemment cherché dans ces documents une divinité qui pouvait servir à reconstruire un culte agraire, au moment où Octavien et ses amis voulaient célébrer, dans le contexte de la guerre civile contre Antoine et Lépide, en bons lecteurs d'Hésiode, leur excellence morale d'hommes connaissant et respectant les travaux et les jours tels que les dieux les avaient voulus, bref les traditions les plus vénérables. Cette reconstruction rituelle se fit dans le même contexte que la rédaction des *Géorgiques* par Virgile[12]. Nous pouvons supposer qu'un jeune savant fit une recherche dans les livres des pontifes ou les documents qu'ils conservaient, comme Aelius Capito le fit une dizaine d'années plus tard pour les Jeux séculaires, et y découvrit une déesse de l'entourage de Cérès ou de Tellus, sinon de Jupiter, Dea Dia, qui semble être la déesse de la bonne lumière céleste, favorisant le mûrissement final

deputatam. […] illa cuncta opera […] minutatim minutis distributa numinibus.î. – « […] cette sorte de plèbe de dieux à qui sont réservées les plus infimes attributions […] toutes ces tâches minuscules assignées à des puissances divines minuscules. »

11. J. Scheid, « Les divinités dites abstraites chez les pères de l'Église, une méconnaissance volontaire du polythéisme ? », p. 405-411 ; Id., « Les listes de divinités à l'époque impériale ».

12. J. Scheid, « Octavien, Hésiode, Virgile et les frères arvales », p. 173-181.

des blés. Notre jeune chercheur avait-il même découvert une description rituelle qui gardait le souvenir du sacrifice d'une agnelle sur le territoire romain en mai ? Ou bien a-t-il déduit le mois de mai de la fonction de la Déesse Lumineuse, dont l'office était surtout utile en mai ? Le vieux *carmen aruale*, conservé par les protocoles des arvales, qui provient sans doute de la même source, était-il attaché à cette déesse ? Toujours est-il qu'il ne mentionne pas Dea Dia, au contraire de Mars, des Semones (les moissons) et des Lares. L'archéologie a en outre prouvé qu'un bois sacré a été créé pour Dia à 6 milles de Rome en un lieu populaire puisqu'il abritait depuis le début du III^e^ s. av. J.-C. un temple de Fors Fortuna, qui n'avait aucun lien avec Dea Dia[13]. Le bois sacré de Dia et son culte marqueront avec d'autres lieux de culte et de mémoire la limite du territoire de Rome, qu'Auguste restaura dans la suite[14].

En tout cas, les listes de « petites » divinités ont été établies par les arvales de l'époque historique. Elles sont construites de façon logique suivant le contexte. On comprend clairement la structure des listes de divinités apaisées lors des expiations de travaux dans le bois sacré de Dea Dia, mentionnées plus haut. La liste des divinités subordonnées à la titulaire du lieu de culte est encadrée de façon traditionnelle par Janus et Vesta, et se conclut, après cette liste, par la modeste Devant-brûler-débiter-faire-descendre, attachée aux travaux réalisés : la descente du toit du temple d'un figuier qui y avait poussé, puis son débitage et sa destruction par le feu. Elle est hors de la liste parce qu'elle n'existe que ce jour-là, dans ces travaux précis. D'ailleurs dans les divers témoignages de ce rite, cette divinité porte à chaque fois un nom un peu différent.

II. Une pratique quotidienne

La construction de tels groupes de divinités fonctionnelles autour d'une activité ou d'une divinité n'était pas une survivance archaïque sous l'Empire, mais une pratique bien vivante.

13. H. Broise, J. Scheid *et al.*, *Recherches archéologiques à La Magliana 3*.
14. Pour Dea Dia et la « réforme » d'Auguste, cf. J. Scheid, *Romulus et ses frères*.

Prenons une autre liste arvale, où l'on voit comment les divinités sont groupées[15]. Il s'agit des vœux formulés au départ à la guerre contre les Daces de Trajan. Les divinités invoquées sont, dans l'ordre :

— Juppiter Optimus Maximus
— Iuno Regina
— Minerva
— Iovis Victor
— Salus Rei Pub(licae) p(opuli) R(omani) Quiritium
— Mars Pater
— Mars Victor
— Victoria
— Fortuna Redux
— Vesta Mater
— Neptunus Pater
— Hercules Victor

Cette fois, Janus ne se trouve pas en tête du groupe des divinités. Nous ignorons pourquoi. C'est le cas dans d'autres listes. Est-ce que l'offrande était automatique et se faisait parfois par une simple libation de vin et d'encens ? Toujours est-il que Vesta est présente en fin de liste, sans doute pour insister sur le domicile de l'empereur. Les vœux s'adressent à la triade capitoline, mais on note que Jupiter est d'abord invoqué en tant qu'Optimus Maximus en compagnie de Junon et de Minerve, puis de Iovis Victor. Viennent ensuite les divinités militaires : Mars Pater, Mars Victor, Victoria. On notera le parallélisme avec les premières divinités. Elles sont d'abord nommées en tant que telles, la triade d'un côté, Mars pater de l'autre. Puis on précise leur tâche : Iovis Victor, Mars Victor. Enfin on évoque la « petite » divinité exprimant cette tâche, Salus Rei publicae populi Romani et Victoria. On ajoute ensuite les divinités liées à l'expédition : la Fortune du Bon retour, Vesta, la déesse du foyer public auprès duquel l'empereur doit retourner, Neptune pour protéger le voyage sur l'eau, et enfin en dernier lieu Hercule Victor, le dieu des lointains voyages marqués d'exploits et ici clairement lié au triomphe. Il se trouve en fin de liste, comme pour marquer une hiérarchie, parce que d'après la mythologie il était en

15. J. Scheid, *CFA* 62, l. 23-72 (25 mars 101) : *(ante diem octauum) k(alendas) Apr(iles) in Ca[pitolio pro salute et redit]u et uictoria Imp(eratoris) Caesaris Neruae / Traiani Aug(usti) Germ(anici) [uota nuncupauerunt fratre]s aruales in haec uerba, quae infr(a) s(cripta) s(unt)…*

fait un ancien mortel. Dans les sacrifices d'expiation de travaux dans le bois sacré de Dea Dia, les empereurs divinisés recevaient également leur sacrifice après les autres dieux immortels de toujours[16].

Tous ces documents tendent à prouver que l'on construisait avec soin ces listes, comme je l'ai rappelé lors d'un colloque qui est en cours de publication[17]. Et pour le prouver, j'ai cité l'exemple des *equites singulares*[18], des soldats détachés des troupes auxiliaires à Rome, entre Trajan et Constantin, où ils servaient comme garde spéciale de l'empereur. Il permet de voir que ces soldats étrangers connaissaient parfaitement les collaborations entre divinités dont nous parlons. Prenons des exemples. Les textes en question sont des quittances de vœux échus au moment de la fin du service. Voici le type d'inscription commémorant l'acquittement en 137 apr. J.-C., du vœu formulé par ces soldats en 110 lors de leur engagement dans la garde montée à Rome[19]. Cette liste est bien construite, comme d'autres exemples qui ont été composés dans le même milieu à la même époque :

– triade capitoline	Iuppiter O. M.
	Iuno
	Minerva
– divinités militaires	Mars
	Victoria
	Hercules
– enjeux du vœu	Fortuna
	Mercurius
	Felicitas
	Salus
– divinités propres des soldats	Fata (Destinées)
	Campestres (déesses du terrain d'exercice)
	Diana (déesse de l'extérieur, depuis Auguste déesse militaire)
	Epona (déesse de la cavalerie)
	Matres Suleviae (origine des soldats détachés à Rome)
	Gen(ius) singular(ium) (dieu de l'unité)
	Ceteri dii immort(ales)

16. Cf. notes 5 et 17.
17. J. Scheid, « Les listes de divinités à l'époque impériale ».
18. Pour ces troupes et leurs monuments, voir M. P. Speidel, *Die Denkmäler der Kaiserreiter* ; Id., *Riding for Caesar: the Roman emperors' horse guards*.
19. *CIL* VI 31145 (137 apr. J.-C.).

Deux choses sont à souligner. La première concerne la relation claire des listes des *equites singulares* avec la liste du départ en campagne de Trajan que nous avons déjà commentée. On y trouve pratiquement les mêmes divinités, à quelques détails près. Par exemple, Vesta sert à Rome même comme divinité locale définissant l'origine de l'empereur et de l'armée. Pour le voyage et le point de retour, les *equites* – qui quittent en fait Rome – ont indiqué Mercure et les divinités locales Epona et les Matres Suleviae honorées dans leurs camps d'origine sur le *limes* de Germanie. Le vœu de 101 comprend Neptune, puisqu'il y avait des déplacements sur la mer et des cours d'eau, celui des *equites* Mercure puisqu'ils voyagent par voie terrestre. On constate aussi que le rapport de l'acquittement votif des *equites* a déplacé certaines divinités, comme Salus, en y ajoutant d'ailleurs une autre divinité secondaire de la triade, Felicitas, patronnant le bonheur d'action, la réussite. Alors que les prêtres placent Hercule Victor à la fin de la litanie votive, comme pour insister sur son statut par rapport aux divinités de toujours qui précèdent, nos *equites* l'insèrent à la fin de la liste des divinités militaires après Victoria, ce qui marque encore une différence par rapport à Mars. Par ailleurs une différence intéressante entre les deux listes consiste dans le fait que les sénateurs jouent avec les aspects divins de la personnalité de Jupiter et de Mars, Iovis Victor et Mars Victor, précédent Victoria, les cavaliers se contentent de la simple mention de Victoria. Pour le reste, le vœu de 101 donne le nom complet de Fortuna redux, les *equites* évoquent simplement Fortuna. Enfin, on l'aura remarqué, comme pour les expiations des frères arvales, en fin de liste des cavaliers vient soit le Génie de l'unité, soit sur d'autres inscriptions de *singulares* le Génie du Prince, et la formule « tous les autres dieux immortels », qui accompagnait les prières et les rites romains, même si on ne la mentionne généralement pas.

On a donc l'impression que ceux qui fabriquaient ces listes avaient une compétence réelle pour créer des ensembles divins concernant une action donnée, le départ en campagne de l'empereur et de son armée, ou le temps de service d'un groupe de soldats, qui leur permettait de jouer avec les éléments de la liste. En tout cas, ajoutées aux expiations des arvales évoqués plus haut, ces listes démontrent que la théologie des actions n'était nullement caduque et dépassée sous l'Empire. Je suppose même que son emploi dans le quotidien était à l'origine des moqueries chrétiennes sur les dieux plébéiens. Plus que les grands dieux invoqués isolément, ces

pratiques témoignaient du polythéisme. Ou encore, si la diffusion de ces rites était aussi large, c'était leur foisonnement dans le culte d'une divinité ou dans une fête qui s'offrait pour un éloge du monothéisme.

Un dernier aspect me paraît renvoyer à une pratique plus complexe qu'on ne l'imagine. Dans l'étude sur les listes divines, j'ai attiré l'attention sur le fait que les protocoles des arvales paraissent transmettre une évolution de cette pratique. Jusqu'au règne de Commode, pour expier la chute d'arbres ou d'autres accidents survenus dans le bois sacré, les arvales se contentent de noter qu'un sacrifice d'une agnelle et d'une truie est offert à Dea Dia. Le rite a-t-il changé parce que la poussée d'un figuier sur le toit du temple de Dia, qu'il a fallu enlever, ou l'orage nocturne qui avait brûlé des arbres dans le bois sacré, étaient plus alarmants qu'un vieil arbre qu'il fallait remplacer ? Nous l'ignorons. Toujours est-il qu'à partir de 183 – nous manquons de témoignages entre 155 et cette date – le rite devient nettement plus complexe. La taille et le type des victimes offertes à Dea Dia, – il ne s'agit plus d'une agnelle et d'une truie, mais de deux vaches – et l'implication du Caesareum paraissent le prouver. Or si nous revenons à nos *singulares*, nous constatons qu'eux aussi simplifient parfois leurs rites. Ainsi sur les inscriptions *CIL* VI 31150 (117 apr. J.-C.) et 31151 (143 apr. J.-C.), ils se bornent à invoquer Hercule ou Mars *sanctissimus*. Sous Hadrien (*CIL* VI 31152, de 145 apr. J.-C.), ils s'adressent au seul Silvanus. Donc deux divinités militaires, puis une divinité du « dehors », du front pourrait-on dire, remplacent la longue liste qui se met en place parallèlement. Est-ce à dire que les deux types de rites sont équivalents, et se distinguent uniquement par la prudence éventuellement plus grande dans le cas des litanies de divinités ? C'est possible. Une autre question que soulèvent les abréviations est celle de la divinité qui se trouve au centre du rite. Nous avons vu que pour les arvales, au bois sacré, c'est la propriétaire du sanctuaire, Dea Dia, qui est en cause. Pour le départ en guerre de Trajan, ce sont la triade capitoline et Mars. Dans le cas des *equites singulares*, donc une formation militaire, sont-ce des divinités militaires : Mars *sanctissimus*, Hercule voire Silvanus ? Les autres divinités, la triade y compris, sont-elles des divinités secondaires, voire « petites », exprimant des aspects de l'action décrite ? C'est une question passionnante qui pourrait nous introduire encore davantage dans la manière de penser la théologie polythéiste, mais malheureusement nous ne possédons pas les documents nécessaires pour y répondre avec les témoignages que nous possédons actuellement.

Bibliographie

BAYET, Jean, « Les “Feriae Sementiuae” et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus (1950) », dans J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, p. 177-205.

—, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1956 (1969[2]).

BROISE, Henri, SCHEID, John *et al.*, *Recherches archéologiques à La Magliana 3. Un bois sacré du* suburbium *romain. Topographie générale du site* ad Deam Diam, Rome 2020.

DUMÉZIL, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966 (1974[2]).

SCHEID, John, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome 1990 (2016[2]).

—, *Recherches archéologiques à La Magliana 2. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. – 304 apr. J.-C.)*, Rome 1998 (= *CFA*).

—, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », dans X. Lafon, G. Sauron (dir.), *Théorie et pratique de l’architecture romaine. La norme et l’expérimentation*, Aix-en-Provence 2005, p. 93-100.

—, « Octavien, Hésiode, Virgile et les frères arvales », dans C. Notter, M. Pfaff-Reydellet (dir.), *Segetis certa fides meae. Hommages offerts à Gérard Freyburger*, Turnhout 2021, p. 173-181.

—, « Les divinités dites abstraites chez les pères de l’Église, une méconnaissance volontaire du polythéisme ? », *Palamedes* 13, *Studies in honour of A. Ziółkowski*, vol. I, 2019-2020 (2022), p. 405-411. DOI : https://doi.org/10.5913/pala.13.2020.a021.

—, « Les listes de divinités à l’époque impériale », *Archiv für Religionsgeschichte* 24-1 (2022), p. 175-187. DOI : https://doi.org/10.1515/arege-2022-0008.

SPEIDEL, Michael P., *Die Denkmäler der Kaiserreiter. Equites singulares Augusti*, Cologne 1994.

—, *Riding for Caesar: the Roman emperors’ horse guards*, Londres 1994.

SVENBRO, Jesper, « Les démons de l’atelier. Savoir-faire et pensée religieuse dans un poème d’“Homère” », *Cahiers d’anthropologie sociale* 1-1 (2006), p. 25-36. DOI : https://doi.org/10.3917/cas.001.0025.

DIVINITÉS FONCTIONNELLES ET *INDIGITAMENTA* : À LA RECHERCHE DES PETITES DIVINITÉS ET DE LEURS ASSEMBLAGES[1]

Francesca Prescendi
École pratique des hautes études-PSL

Nous nous occuperons des « petites divinités » des Romains jadis appelées « dieux des *indigitamenta* » et qui sont aujourd'hui plutôt dites divinités « fonctionnelles », en soulignant ainsi que leur existence coïncide presque exclusivement avec le domaine dont elles s'occupent : Cunina préside à la *cuna* (le « berceau »), Rumina à la *ruma* (la « mamelle », donc l'allaitement), Sterculinus au *stercus* (le « fumier », donc le fumage des terres), etc. C'est G. Dumézil qui a attiré l'attention sur cette dimension fonctionnelle des dieux romains en étudiant leur domaine ainsi que sur leur mode d'action[2]. Les études de John Scheid ont permis d'approfondir la manière romaine de penser la répartition du divin (« processus du morcellement progressif des personnalités divines »)[3]. Enfin, Micol Perfigli[4] a fait une cartographie de ces petites divinités ainsi que de leur domaine d'action.

1. Je remercie Françoise Van Haeperen qui a relu cet article et discuté avec moi des aspects fondamentaux de cette recherche. Je remercie également Giorgio Ferri, Gianluca de Sanctis et Coralie Santomaso pour leurs remarques précieuses.
2. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, spécialement p. 186.
3. J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », p. 184-203 ; citation p. 200.
4. M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*.

En partant des résultats de ces recherches, qui constituent la base de mon enquête, je voudrais à présent me questionner sur la pertinence de cette définition de « fonctionnel » et analyser le vocabulaire latin qui peut définir ce concept. La recherche se poursuit par une réflexion sur les *indigitamenta*, ces recueils d'invocations où sont recensées ces divinités spécifiques[5]. En définitive, mon but est de faire le point sur la manière d'envisager ces petites divinités selon une perspective émique et d'apporter ainsi ma contribution à la compréhension des engrenages du polythéisme romain.

Toutes les divinités sont fonctionnelles

Commençons donc par nous poser la question de savoir si et comment la dimension fonctionnelle est présente dans le vocabulaire latin. Les Romains ne se préoccupent pas de définir leurs dieux de manière systématique. Ils proposent cependant, selon les contextes, des termes qui en décrivent certaines qualités. Un des concepts les plus importants est *numen*, c'est-à-dire « la volonté divine, la puissance agissante »[6]. Ce terme, rattaché à la famille sémantique de *nuo, nuere* ainsi que de *nutus*, signifie au sens propre « bouger la tête »[7], un geste duquel « tout est » *(omnia sunt)*, c'est-à-dire dont dépend tout ce qui existe[8]. Cette puissance s'accompagne très souvent de la force *(vis)* qui désigne la capacité d'action, à tel point que ces deux qualités sont parfois considérées comme les éléments fondamentaux de la présence divine[9]. Cicéron, en parlant de la Cérès d'Henna, affirme par exemple que les prodiges annoncent non pas

5. J'ai déjà recueilli quelques informations et point de vue dans F. Prescendi, « Indigitamenta ».
6. F. Gaffiot, *Dictionnaire français-latin*, p. 1044-1045.
7. Le terme *numen* est utilisé dans son sens propre par exemple par Lucrèce 2, 631-632 à propos des Curètes : *[...] in numerum exsultant, sanguine laeti, / Terrificas capitum quatientes numine cristas* (« Ils dansent selon le rythme, se réjouissant du sang, / Et en secouant les crêtes terribles par un mouvement des têtes »).
8. Varron, *La langue latine* 7, 85 : « on dit *numen* per *imperium* (pouvoir) appelé ainsi d'après *nutus* (signe de la tête), parce que celui du signe duquel tout existe dispose du plus grand pouvoir » *(Numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu, <quod cujus nutu> omnia sunt, eius imperium maximum esse videatur)*.
9. M. Bettini, « L'identità distribuita degli antichi dèi », p. 72-77.

la divinité en général, mais sa *vis numenque*[10]. La divinité se décline donc selon les éléments qui la composent, dont le *numen* et la *vis* sont certainement les plus remarquables, mais pas les seuls. En effet, d'autres qualités se révèlent essentielles pour penser les dieux, comme la *potestas*, la *facultas* ou la *tutela*[11]. Ces qualités – dont les noms ne sont pas plus faciles à traduire que *numen* et *vis* – nous introduisent à la dimension fonctionnelle. Elles décrivent en effet la capacité de la divinité à intervenir dans le monde et à modifier la réalité selon ses compétences spécifiques. Un passage, dans lequel Augustin (*La Cité de Dieu* 4, 22) cite Varron, nous permet de mieux comprendre cet aspect. Le Père de l'Église se questionne non sans ironie sur le service que Varron rend à ses concitoyens, en leur rappelant les divinités qu'ils doivent honorer et les compétences de chacune d'entre elles. Pour justifier son propos, Varron affirme qu'il ne sert à rien de connaître un médecin de nom et de visage, si on ignore qu'il exerce cette profession. De même, il ne sert à rien de savoir qu'Esculape est un dieu, si on ne connaît pas quelle divinité il faut invoquer pour soigner les maladies. Connaître qui exerce les différents métiers est indispensable dans la vie pratique : on doit savoir à qui demander un ustensile, qui choisir comme aide, guide ou maître. Varron n'a aucun doute sur l'utilité de connaître les dieux, en repérant quelle force, quelle faculté, quelle puissance *(vim et facultatem ac potestatem)* chacun d'eux possède et sur quoi il l'exerce. « Ainsi – conclut-il – nous pourrons savoir quel dieu et pour quelle raison nous devons l'appeler et l'invoquer, pour ne

10. Cicéron, *Verrines* 2, 4, 107 : *etenim multa saepe prodigia vim eius numenque declarant* (« en effet beaucoup de prodiges ont souvent annoncé sa force et sa puissance »).

11. Arnobe, *Contre les Gentils* 2, 65, 5 : *Ut enim dii certi certas apud vos habent tutelas licentias potestates neque eorum ab aliquo id quod eius non sit potestatis ac licentiae postulatis, ita unius pontificium Christi est dare animis salutem et spiritum perpetuitatis adponere* (« Comme en effet chez vous des dieux certains exercent des patronages, des facultés, des pouvoirs certains, et vous ne réclamez pas à chacun d'entre eux rien d'autre que ce qui relève de leur pouvoir et de leur faculté : de même c'est la charge du Christ uniquement d'accorder aux âmes le salut et de les doter du souffle de l'éternité » [trad. pers.]). Sur ces termes, cf. déjà H. Petersmann, « Les dieux anciens et leurs professions », p. 75-80. J. Rüpke, « Varro's tria genera theologiae: religious thinking in the late Republic », p. 107-129, spécialement p. 122 compare les compétences des dieux à celles des magistrats. Les unes comme les autres sont restreintes par la collégialité : les divinités Nona et Decima, Postverta et Prosa sont, selon Rüpke, un exemple parlant de ce système collégial ; cf. aussi Id., « Varro's tria genera theologiae: Crossing Antiquarianism and Philosophy », p. 172-185.

pas faire comme les mimes, qui demandent de l'eau à Liber et du vin aux Nymphes »[12]. Le but de Varron est d'expliquer les divinités sur la base de leurs compétences, pour éviter de se méprendre en invoquant une puissance qui n'est pas responsable d'un certain domaine : l'association trompeuse entre les divinités et leur domaine de compétence est un expédient utilisé par les mimes pour susciter l'hilarité. L'objectif de Varron est apprécié de ses contemporains, comme Cicéron (*Académiques* 1.9) qui le loue sur cet aspect : « toi, qui nous as fait connaître des choses divines et humaines, les noms, les genres, les fonctions, et les causes » *(tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti)*. De ce passage émerge le terme *officium*, utilisé fréquemment pour indiquer le domaine de compétence des dieux. *Officium* et *munus* sont en effet les substantifs qui se rapprochent le plus de ce que nous pouvons traduire comme « fonction », comme on le voit par exemple dans le passage dans lequel Augustin, en se référant à Varron, affirme que les fonctions des dieux *(numinum officia)* sont morcelées de manière minutieuse et mesquine parce qu'il faut les invoquer *(supplicari)* selon leur propre office *(proprio munere)*[13]. Augustin relève l'étroite correspondance entre les *nomina* et les *numinum officia* : les dieux ont des noms qui décrivent clairement leur fonction. Ces deux termes indiquent en même temps le domaine ainsi que le mode d'action, les deux concepts illustrés par G. Dumézil, comme nous l'avons dit en ouverture, et qui, tout en étant pertinents, ne sont pas distingués par le vocabulaire ancien.

Les termes *officium* et *munus* ne sont pas spécifiques au domaine du divin : ils désignent autant les tâches que les dieux accomplissent envers les humains, que celles que les humains – surtout ceux qui ont des charges publiques – accomplissent envers leurs concitoyens, humains et surhumains. *Officium*, dérivé de **opificium* < *opus facere*, a une acception pratique

12. Augustin, *La Cité de Dieu* 4, 22 : *ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum aduocare atque inuocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis uinum* (trad. G. Combès 1959, modifiée).

13. Augustin, *La Cité de Dieu* 6, 9 : *Quid ? ipsa numinum officia tam uiliter minutatimque concisa, propter quod eis dicunt pro uniuscuiusque proprio munere supplicari oportere, unde non quidem omnia, sed multa iam diximus, nonne scurrilitati mimicae quam diuinae consonant dignitati?* (« Eh quoi ? ces fonctions des dieux morcelées de façon si mesquine et si minutieuse pour la raison qu'il faut les invoquer chacun d'après son office propre, et sur lesquelles, sans tout dire certes, nous avons déjà beaucoup parlé, ne s'accordent-elles pas à la bouffonnerie des mimes plutôt qu'à la majesté des dieux ? », trad. G. Combès 1959).

qui renvoie à l'idée d'exécuter une tâche. À cela s'ajoute cependant aussi une dimension morale : l'*officium* n'est pas seulement le fait d'accomplir quelque chose, mais aussi le sentiment qui pousse à le faire. Le terme *munus* a aussi une double acception. Construit sur la racine « **mei* » qui renvoie à l'idée d'échange[14], il désigne tant une charge que le résultat de sa mise en pratique, c'est-à-dire le don qui en dérive[15]. Le cas le plus évident est celui des jeux de gladiateurs, les *munera*, qui constituent le don qu'un magistrat, au nom de sa charge publique, fait au peuple. Clarifier qu'*officium* et *munus* désignent tant la réalisation de quelque chose, que le sentiment qui engage à l'accomplir, permet de mieux comprendre comment les Romains pensent l'intervention des dieux. Ces termes s'accordent avec la conception sociomorphique selon laquelle ils conçoivent le monde divin[16] : les dieux ont les mêmes devoirs envers les humains que les autres concitoyens. L'analyse de ce vocabulaire latin confirme que la fonction est importante dans la manière d'envisager le rapport avec les dieux.

Cependant, cette constatation ne concerne pas seulement les petites divinités, celles qui sont normalement qualifiées de fonctionnelles, mais de manière plus générale tous les dieux. En effet, même les divinités majeures ont des *officia*, comme on le voit dans le passage d'Ovide (*Fastes* 1, 672-673) à propos des *feriae Sementivae*, où il dit que : « Cérès et Terre veillent à une tâche commune *(officium commune Ceres et Terra tuentur)* : l'une donne l'origine aux moissons, l'autre leur donne le lieu » *(haec praebet causam frugibus, illa locum)*. Les deux déesses sont honorées ensemble parce qu'elles partagent un même *officium*, bien que chacune agisse conformément à son domaine d'action : Cérès déclenche la croissance des céréales (son nom est lié au verbe *cresco*) ; Terra, constitue le terroir dans lequel ces céréales sont hébergées. Les grandes divinités sont donc aussi pensées dans cette dimension fonctionnelle, même si le domaine d'application de leur tâche est plus étendu que celui des petites divinités[17]. En définitive, il n'y a pas de divinités plus fonctionnelles que d'autres quand on les pense comme

14. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 422 ; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 96-97.
15. Paul-Fest. 125 L. *Munus significat officium, quum dicitur quis munere fungi. Item donum, quod officii causa datur.* (« MUNUS signifie *officium* ["service"] ; car on dit de quelqu'un qu'il s'acquitte de ses fonctions ; également "don", puisqu'il est donné pour un service »).
16. F. Prescendi, « La *plebs* des dieux », p. 631-643.
17. F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », p. 23-40.

forces agissantes sur le monde. Dans le cadre de la religion civique, les divinités ne sont en effet pas différentes qualitativement, mais quantitativement, c'est-à-dire selon l'étendue de leur domaine d'action.

Nous avons donc établi que la fonction joue un rôle déterminant dans la manière romaine de concevoir toutes les divinités. Nous voulons à présent continuer notre enquête en focalisant notre regard sur les *indigitamenta* et les noms des divinités préposées à des charges spécifiques.

Indigitamenta : prémisses méthodologiques

Avant d'étudier plus en détail notre question, il est nécessaire de faire quelques prémisses méthodologiques. Il faut l'avouer d'emblée, nous avons très peu d'informations sur ces livres pontificaux. Leur existence n'est attestée que par des philologues comme Festus, Servius ou Macrobe, qui en relatent le nom. En outre, Tertullien, Arnobe et Augustin rapportent des listes de petites divinités qui devaient y être contenues. Il est cependant peu probable que les uns comme les autres aient consulté les livres des pontifes de première main[18]. En effet, d'un côté il n'est pas pensable que ces savants soient allés fouiller dans les archives de ce collège sacerdotal[19], puisque cette activité chronophage ne constituait pas un de leurs intérêts prioritaires ; de l'autre, on ne sait pas si ces archives existaient

18. J. Champeaux, *Arnobe : le combat « Contre les Païens ». Religion, mythologie et polémique au III^e siècle apr. J.-C.*, p. 181-211 ; J. Linderski, « The *libri reconditi* », p. 207-234. Certains passages pourraient être ambigus, comme celui où Augustin (*La Cité de Dieu* 4, 8) affirme : *Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum et dearum, quae illi grandibus uoluminibus uix comprehendere potuerunt singulis rebus propria dispertientes officia numinum ? Nec agrorum munus uni alicui deo committendum arbitrati sunt, sed rura deae Rusinae, iuga montium deo Iugatino* (« un seul passage de ce livre pourrait-il rappeler tous les noms des dieux et des déesses qu'ils ont eu peine à faire entrer dans des grands volumes en distribuant les fonctions des divinités propres de chaque chose ? Car ils n'ont pas cru bon de confier à un dieu unique l'intendance des campagnes. Mais ils ont donné la terre cultivable à la déesse Rusina, les sommets des montagnes au dieu *Iugatinus* », trad. G. Combès 1959, modifiée). Les grands volumes dont il parle pourraient en effet être tant ceux des pontifes que ceux de Varron.
19. On parle d'archives des pontifes, mais en réalité on ne sait pas où ces livres étaient stockés. On peut imaginer qu'ils étaient conservés dans la *Regia*. Sur les pontifes, cf. F. Van Haeperen, *Le collège pontifical (3^e s. a. C.-4^e s. p. C.)* ; sur les livres des pontifes et les archives, cf. M. Affleck, « Priests, patrons and playwrights : libraries in Rome before 168 BC », p. 124-136 ; sur la forme des livres les plus anciens à Rome, cf. F. Pesando, *Libri e biblioteche*, p. 7-11.

encore à l'époque impériale tardive. Il est bien plus probable donc que les Pères de l'Église ainsi que les philologues aient tiré leurs informations directement ou indirectement des *Antiquités divines* de Varron, un texte fondamental pour la connaissance de la religion romaine républicaine et beaucoup exploité par ces savants[20]. L'antiquaire de la fin de la République serait donc un des chainons dans la transmission de ces informations. Cependant un doute peut aussi être émis à propos de Varron ainsi que de son contemporain Granius Flaccus, qui écrit un traité *De indigitamentis*[21]. En effet, on ne peut pas être certain qu'ils aient eu accès directement aux documents pontificaux[22]. Les archives étaient-elles ouvertes à la consultation d'autres personnes que le personnel de culte ? Est-ce que, au contraire, les antiquaires de la fin de la République ont eu, eux aussi, des informations de deuxième main provenant des traités que des pontifes érudits ont écrits à partir du III^e^ s. sur les différents aspects de la religion, comme le *De iure pontificio* du pontife Fabius Pictor ? Cette précision sur les sources nous incite à ne pas perdre de vue la prudence nécessaire pour traiter des *indigitamenta* et à mieux contextualiser les informations.

La prudence cependant ne s'arrête pas à la transmission des informations. Le fait que les listes des divinités spécialisées soient présentes principalement chez les Pères de l'Église et remontent essentiellement à Varron, nous pose aussi la question de la diffusion de ces divinités dans le quotidien des Romains. Prenons un exemple. Augustin relate une liste de dieux préposés à l'union sexuelle :

> Que le dieu Jugatinus préside à l'union de l'homme et de la femme, passe encore. Mais il faut conduire à la maison l'épousée, et voici Domiducus ; pour l'y installer, voici le dieu Domitius ; pour la faire rester avec son mari, s'ajoute la déesse Manturna. En faut-il encore d'autres ? Grâce à la modestie humaine ! À la concupiscence de la chair et du sang de faire le reste dans le secret de la pudeur ! Pourquoi remplir la chambre nuptiale d'une foule de dieux, alors que même les paranymphes se retirent ? Or ils

20. J. Champeaux, « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », p. 327-352 ; F. Chapot, « Étiologie et critique du paganisme », p. 331-345. Sur la manière de parler des petits dieux de la part des Pères de l'Église, cf. l'article de Francesco Massa dans ce volume. Pour des informations plus détaillées sur les dieux de Varron, cf. B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Diuinarum*, en particulier p. 184 à propos des *indigitamenta*.
21. G. Funaioli, « Granius Flaccus », p. 1819-1822 ; J. Champeaux, *Arnobe, Contre les Gentils*, *passim*.
22. Cf. J. Linderski, « The *libri reconditi* », p. 207-234.

> la remplissent non pour que le sentiment de leur présence soit un plus sûr garant de la chasteté, mais pour qu'à une femme, faible en raison du sexe, effrayée par la nouveauté, la virginité soit enlevée sans difficulté[23].

En lisant ce passage, l'affirmation que ces divinités remplissent la chambre nuptiale suscite une réflexion. Si elles étaient vraiment populaires auprès des familles, on s'attendrait à les trouver au moins chez Plaute ou Térence, qui décrivent de près la vie de tous les jours, mais qui, au contraire, parlent plutôt des Lares quand ils veulent mettre en scène des divinités proches des humains[24] ; ou dans les élégies amoureuses, où cependant ces divinités n'apparaissent pas non plus et laissent la place d'honneur à Vénus. Même dans les inscriptions, il n'en est pas trace. S'il est vrai que certaines divinités présentes dans les listes antiquaires ont des lieux de culte dans la ville de Rome (cf. par exemple l'autel de Seia Segeste et Tutilina dans le Grand Cirque ou celui d'Orbona dans un lieu non précisé), force est de constater que d'autres ne sont connues que par la littérature érudite. Comment expliquer alors cette aporie ?

Un passage d'Ovide nous met sur une piste interprétative. Dans le cadre de la fête des Carmentalia, il affirme :

> Si tu aimes les vieux rites, tiens-toi près de celui qui prie ;
> tu entendras des noms inconnus de toi jusque-là[25].

Les noms de ces divinités, sans être secrets[26], semblent inconnus ou peu connus du commun des citoyens, qui pouvaient en faire l'expérience lors des rituels, pendant lesquels ils étaient invoqués par les

---

23. Augustin, *La Cité de Dieu* 6, 9, 3 : *cum mas et femina coniunguntur, adhibetur deus Iugatinus ; sit hoc ferendum. sed domum est ducenda quae nubit ; adhibetur et deus Domiducus ; ut in domo sit, adhibetur deus Domitius ; ut maneat cum uiro, additur dea Manturna. quid ultra quaeritur ? parcatur humanae uerecundiae ; peragat cetera concupiscentia carnis et sanguinis procurato secreto pudoris. quid inpletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphi inde discedunt ? et ad hoc inpletur, non ut eorum praesentia cogitata maior sit cura pudicitiae, sed ut feminae sexu infirmae, nouitate pauidae illis cooperantibus sine ulla difficultate uirginitas auferatur* (trad. G. Combès 1959).
24. Cf. le prologue de l'*Aulularia* de Plaute ; F. Prescendi, « La *plebs* des dieux », p. 631-643. Sur les divinités dans les cultes quotidiens des Romains, cf. J. Scheid, *Les Romains et leurs religions*.
25. Ovide, *Fastes* 1, 631-632 : *siquis amas veteres ritus, adsiste precanti ; / nomina percipies non tibi nota prius.*
26. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 397 ; J. Linderski, « The *libri reconditi* », p. 207-234, ici spécialement p. 217.

autorités religieuses avec des formules précises. Ce passage indique que le fait d'appeler les dieux par leurs noms précis relève d'un savoir spécialisé, apanage des prêtrises, et que seulement une partie de ces divinités avait une existence en dehors de ce cadre[27]. La plupart des textes, qui parlent des *indigitamenta* ainsi que du verbe *indigitare*, ont en effet comme sujet les pontifes, et en un cas des Vestales ; en outre, les seuls textes épigraphiques qui rapportent les noms de ces divinités très spécialisées (Adolenda-Commolenda-Deferunda) sont les *commentarii* des frères arvales[28], ce qui confirme qu'il s'agit d'une production du milieu sacerdotal. Beaucoup de ces « petits dieux », considérés par les historiens de la religion romaine du début du siècle dernier comme les plus populaires et anciens des Romains[29], s'avèrent donc au contraire être les fruits d'une élaboration savante opérée par les prêtrises. La littérature érudite reprend ce savoir technique et en fait l'exégèse.

L'importance d'invoquer correctement

En parlant de la dimension fonctionnelle, nous avons déjà évoqué l'importance de connaître les divinités appropriées à chaque occasion pour que le culte soit efficace et pour ne pas faire comme les mimes de Varron. Dans les prières en effet *nihil esse ambiguum debet* (« rien ne doit être ambigu »)[30]. Quand on ne connaît pas exactement quelle est la puissance divine à invoquer, il vaut mieux rester dans le vague et utiliser une

27. Certaines des petites divinités ont des lieux de culte, soit indépendants, comme Rumina, Murcia, Stimula, soit associés aux lieux de cultes des divinités majeures (cf. l'article de J. Scheid dans ce volume). Cependant, une partie des noms divins n'existent que dans les invocations des prêtrises, cf. par exemple L. L. Tels-De Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, p. 51-52 : « les noms des *indigitamenta* n'étaient en principe connus qu'aux prêtres » ; cf. aussi G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 53 ; cette position fait l'objet de débats cf. par exemple M. Lentano, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, p. 144 et la n. 16 dans laquelle il renvoie aussi aux positions opposées de D. C. Feeney, *Literature and religion at Rome*, p. 85 et de R. Jenkyns, *God, Space, and City in the Roman Imagination*, p. 199. Cf. enfin aussi l'article de Francesco Massa dans ce volume.

28. Cf. J. Scheid, *Recherches archéologiques à La Magliana 2. Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt*, n° 94 (183 apr. J.-C.), col. II, l. 5 ; n° 100 (218 apr. J.-C.) a (recto) l. 4 ; n° 105 (224 apr. J.-C.) b (verso) l. 12 : *Adolenda Conmolanda Deferunda*.

29. Cf. par exemple J. A. Ambrosch et A. Bouché-Leclercq cités dans l'introduction.

30. Servius, *Commentaire à l'Énéide* 7, 120.

formule générique, comme *sive deo sive dea*. On utilise notamment cette invocation générique dans les cas de tremblements de terre, parce qu'on ne sait pas quelle divinité en est responsable : « de peur de lier le peuple par un scrupule erroné en prononçant un nom au lieu d'un autre » *(ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent)*, comme le dit Aulu-Gelle[31]. Pour être sûrs d'invoquer exactement les divinités concernées, les Romains lisaient leurs formules tirées des livres des pontifes[32]. Dans le cadre des célébrations publiques, la prononciation des formules

31. Aulu-Gelle, *Nuits attiques* 2, 28, 2-3 : *Propterea ueteres Romani cum in omnibus aliis uitae officiis tum in constituendis religionibus atque in dis inmortalibus animaduertendis castissimi cautissimique, ubi terram mouisse senserant nuntiatumue erat, ferias eius rei causa edicto imperabant, sed dei nomen, ita uti solet, cui seruari ferias oporteret, statuere et edicere quiescebant, ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. Eas ferias si quis polluisset piaculoque ob hanc rem opus esset, hostiam « si deo, si deae » immolabant, idque ita ex decreto pontificum obseruatum esse M. Varro dicit, quoniam, et qua ui et per quem deorum dearumue terra tremeret, incertum esset* (« les anciens Romains, très scrupuleux et prudents dans toutes les obligations humaines, mais surtout pour établir les prescriptions religieuses et vénérer les dieux, quand ils avaient senti la terre trembler ou que cela avait été annoncé, ordonnaient par édit des fêtes en raison de ce phénomène, mais contrairement à la coutume, s'abstenaient de fixer et d'édicter le nom du dieu pour lequel il fallait célébrer la fête, de peur de lier le peuple par un scrupule erroné, en prononçant un nom au lieu d'un autre. Si quelqu'un avait souillé ces fêtes, et qu'il était besoin pour cela d'un sacrifice expiatoire, ils immolaient la victime "au dieu ou à la déesse" *[si deo, si deae]* ; et cet usage avait été établi par un décret des pontifes, à ce que dit Varron, parce qu'on ne savait pas quelle force et lequel des dieux ou des déesses faisait trembler la terre », trad. R. Marache 1967, modifiée).

32. La présence de supports écrits pour la prononciation des formules est attestée par exemple par Cicéron, *Sur sa maison* 139-140 : *ne valeat id quod imperitus adulescens, novus sacerdos, sororis precibus, matris minis adductus, ignarus, invitus, sine conlegis, sine libris, sine auctore, sine fictore, furtim, mente ac lingua titubante fecisse dicatur : praesertim cum iste impurus atque impius hostis omnium religionum, qui contra fas et inter viros saepe mulier et inter mulieres vir fuisset, ageret illam rem ita raptim et turbulente uti neque mens neque vox neque lingua consisteret ? Delata tum sunt <ea> ad vos, pontifices, et post omnium sermone celebrata, quem ad modum iste praeposteris verbis, ominibus obscenis, identidem se ipse revocans, dubitans, timens, haesitans omnia aliter ac vos in monumentis habetis et pronuntiarit et fecerit* (« à plus forte raison doit-on regarder comme nul ce qu'a pu faire un jeune homme sans expérience, nouveau dans le sacerdoce, à la sollicitation d'une sœur et par les menaces d'une mère, malgré lui, sans instruction, sans collègues, sans livres, sans autorisation de personne, sans ministre, furtivement, d'une âme et d'une voix tremblantes ; surtout lorsque l'infâme et sacrilège ennemi de toute religion, si souvent femme parmi les hommes et homme parmi les femmes, apportait de son côté, à cette cérémonie, un trouble et un désordre qui ne laissaient pas à sa langue plus d'assurance qu'à son cœur. On vous dit alors, pontifes, et bientôt tout le monde sut

se fait donc sous le contrôle direct des pontifes, qui suggèrent ce qu'il faut dire. Le verbe qui désigne la prononciation de ces formules lues sur des supports écrits est *praeire*, utilisé également dans une autre activité juridique, c'est-à-dire dans les procès où l'exactitude des formules était également fondamentale puisqu'elle en déterminait le résultat[33]. Un cas analogue peut être celui des frères arvales qui avaient probablement des *libelli* des prières[34].

La formule d'invocation est donc étroitement liée à des supports écrits qui se basent sur les *indigitamenta*. Mais comment imaginer les recueils de ces noms divins ?

La fonction et les *indigitamenta*

Commençons par analyser un texte de Servius et Servius *auctus* qui offre les informations les plus importantes à cet égard. En faisant le commentaire de l'expression virgilienne *dique deaeque omnes*, ils écrivent :

> Tous les dieux et les déesses : Après une invocation particulière, il passe à la généralisation, pour n'omettre aucune puissance. {selon l'usage des pontifes, par lesquels, d'après le rite ancien, lors de tous les sacrifices, après

---

comment, avec des paroles inusitées et toutes profanes, avec de sinistres augures, se reprenant lui-même à chaque mot, embarrassé, tremblant, bégayant, il prononça et fit tout autrement qu'il n'est ordonné dans vos livres », trad. P. Wuilleumier 2017).

33. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 28, 11-13 : *Praeterea alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commen<d>ationis, videmusque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium vero praeponi qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiatur, utraque memoria insigni, quotiens ipsae dirae obstrepentes nocuerint quotiensve precatio erraverit ; sic repente extis adimi capita vel corda aut geminari victima stante* (« De plus, il existe des paroles différentes pour avoir de bons augures, pour conjurer les mauvais, pour les recommandations, et nous voyons que les plus hauts magistrats ont coutume supplier selon des formules déterminées et, pour éviter qu'aucun des termes ne soit sauté ou interverti, quelqu'un lit d'abord la formule d'après le texte écrit, tandis qu'un autre surveillant est placé pour en contrôler l'exactitude et qu'un troisième enfin est commis à faire observer le silence : pendant ce temps, un joueur de flûte se fait entendre pour qu'aucune autre parole ne puisse être perçue, deux faits remarquables ayant été retenus : chaque fois que des imprécations ont troublé le sacrifice ou que la prière a été mal faite, aussitôt la tête des entrailles ou le cœur ont disparu ou ont été trouvés doubles sans que la victime eût bougé », trad. A. Ernout 1962, modifiée). Cf. C. Giachi, V. Marotta, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, p. 61.

34. J. Scheid, *Romulus et ses frères*, p. 616.

> les dieux spéciaux, c'est-à-dire ceux qu'il était nécessaire d'invoquer dans le rite même qui se déroulait, toutes les autres puissances divines en général étaient aussi invoquées} puisqu'il dit <scil : dieu et déesse> « qui veillez avec soin sur nos champs », ces noms des divinités sont contenus dans les *indigitamenta*, c'est-à-dire dans les livres des pontifes, qui contiennent les noms ainsi que les raisons de ces noms, comme le dit aussi Varron. En effet, comme nous l'avons dit auparavant, les noms ont été donnés aux dieux d'après leur fonction *(officium)* : le dieu *Occator* est dit ainsi du mot *occatio* (« hersage »), *Sarritor* de *sarritio* (« sarclage »), *Sterculinus* de *stercoratio* (« fumure »), *Sator* de *satio* (« semailles ») {Fabius Pictor énumère les dieux qu'invoque le flamine lors du *sacrum Cereale* en l'honneur de Tellus et Cérès : *Vervactor*, *Reparator*, *Imporcitor*, *Insitor*, *Obarator*, *Occator*, *Sarritor*, *Subruncinator*, *Messor*, *Convector*, *Conditor*, *Promitor* }[35].

Sous la plume de Servius *auctus*, ce passage livre une information importante sur la manière dont les pontifes invoquent les divinités : d'abord sont appelées les divinités propres au rite accompli, ensuite toutes les divinités en général, par des formules globalisantes comme celle à laquelle ce commentaire est consacré *(dique deaeque omnes)*. En essayant de clarifier comment les dieux sont invoqués lors des rites, Servius explique que leurs noms sont contenus dans les *indigitamenta*. Il précise, en se référant à l'autorité de Varron, que ces documents contiennent les noms des dieux ainsi que la raison pour laquelle ils ont été nommés. Ensuite, il ajoute que ces noms sont établis sur la base de leurs fonctions *(nomina numinibus ex officiis... inposita)* et s'appuie sur des exemples pour le montrer. Il cite ainsi les noms parlants ou transparents de quatre petits dieux de l'agriculture dont il donne l'étymologie. Servius *auctus* complète ce raisonnement par l'exemple de la prière prononcée par le flamine lors d'un sacrifice en

35. Servius, *Commentaire aux Géorgiques* 1, 21 : *dique deaeque omnes post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, {more pontificum, <per> quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum, quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur}. quod autem dicit « studium quibus arva tueri », nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit. nam, ut supra diximus, nomina numinibus ex officiis constat inposita, verbi causa ut ab occatione deus Occator dicatur, a sarritione Sarritor, a stercoratione Sterculinius, a satione Sator. {Fabius Pictor hos deos enumerat, quos invocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem}*. Sur ce texte cf. aussi M. Bettini, « L'invocazione alle divinità agricole nel sacrificio per Ceres e Tellus. Armonia fonica e composizione situazionale », p. 57-74.

l'honneur de Cérès *(sacrum Cereale)*[36] dans laquelle apparaissent les noms des douze dieux sans étymologie. On retrouve dans cette liste les quatre noms cités auparavant par Servius.

L'interprétation moderne des *indigitamenta*[37] repose sur ce passage et en particulier sur l'affirmation selon laquelle ceux-ci contiennent les noms ainsi que les « raisons » *(rationes)* de ces noms. Il me paraît cependant que ces interprétations ne tiennent pas assez compte des précautions exprimées auparavant, c'est-à-dire du fait que le commentateur de Virgile n'a probablement pas consulté directement ces recueils. Son affirmation que les raisons de ces noms étaient contenues dans les livres lui vient de Varron *(quae etiam Varro dicit)* et probablement d'autres sources, mais certainement pas d'une constatation personnelle. Son importance doit donc être relativisée. Varron en effet aurait pu attribuer l'existence des explications *(rationes)* des noms divins à ces écrits des pontifes pour montrer que sa propre œuvre se rattachait à ce modèle original ; ou alors on peut admettre que quelques explications étaient présentes mais peut-être pas dans les supports des pontifes, mais plutôt dans les livres que les pontifes-antiquaires avaient rédigés à partir des documents conservés dans leurs archives[38]. Dans ce cas, le passage de Servius et Servius *auctus* montrerait que sous le nom des *indigitamenta* on pouvait désigner tant les listes des prières rapportées dans les livres des pontifes que les traités des pontifes antiquaires qui s'inspirent de ceux-ci. Cette ambiguïté nous oblige à regarder de plus près ce qu'étaient les *indigitamenta*.

Que sont les *indigitamenta* ?

Commençons par analyser le terme *indigitamenta* qui est le pluriel d'un nom déverbatif neutre, dont le singulier n'est pas attesté. Sa formation n'a rien de particulier : le suffixe *-mentum*, propre aussi à d'autres substantifs

36. On ne sait pas quand le *sacrum Cereale* était accompli, peut-être à l'occasion des *Feriae Sementivae* de janvier, cf. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, p. 187-193 ; J. Bayet, « Les "Feriae Sementivae" et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus », p. 172-206.
37. Cf. par exemple M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 219-265.
38. B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Diuinarum*, en particulier p. 184 affirme que cette information de Servius vient de Varron, mais qu'il est probable que ce type d'informations soient contenues dans les livres de pontifes.

neutres, indique le moyen par lequel se réalise l'action exprimée par le verbe comme *monumentum* de *monere*, ou le résultat de l'action comme *fragmentum* de *frangere*[39]. Les *indigitamenta* sont donc des instruments qui servent à l'action d'*indigitare*. En disant cela, nous ne faisons que déplacer le problème de l'objet au verbe : quel est le geste défini par *indigitare* ? Deux significations ont été proposées.

La première explique ce verbe comme « invoquer les dieux par leur nom le plus adapté »[40]. Cette interprétation se base sur quelques textes, comme celui de Festus (101 L), qui donne une indication minimaliste : *indigitamenta incantamenta, vel indicia* (« les *indigitamenta* sont des incantations ou des indications »). Le terme *incantamenta*, construit de la même manière que *indigitamenta*, est clair : en tant que nom déverbal en *-mentum*, il désigne le moyen pour faire les incantations, ou le résultat de cette action, les incantations elles-mêmes, c'est-à-dire les invocations des dieux[41]. On pourrait citer comme parallèle Tertullien qui utilise l'expression *precem indigitant* (« réciter une prière »)[42]. *Indicium* désigne un élément qui donne des indications et est rattaché au verbe *indicare* (« indiquer »)[43]. L'explication de Festus signifie donc que les *indigitamenta* sont des indications pour bien accomplir les prières. Selon cette interprétation, il s'agit de recueils pour garder mémoire des formules à utiliser.

La deuxième proposée par C. Giachi et V. Marotta[44] donne à *indigitare* le sens d'enregistrer le nom de chaque dieu pour l'invoquer correctement. Selon eux, les *indigitamenta* sont donc des registres des noms des

39. Cf. aussi G. De Sanctis, « *Fides ac foedera servare*. Il "poco umano" supplizio di Mezio Fufezio e l'ennesima lezione della storia romana ».
40. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 49, p. 513 ; M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 241-251.
41. Cf. aussi le lemme Paul.-Festus 101 L. *Indigitanto imprecanto* analysé par M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 235 : prononcer des formules de malédiction ou de bénédiction ; p. 237 : prononcer des paroles qui agissent sur la réalité.
42. Tertullien, *Du jeûne ou Contre les Psychiques* 16, 5 : *cum stupet caelum et aret annus, nudipedalia denuntiantur, magistratus purpuras ponunt, fasces retro auertunt, precem indigitant, hostiam instaurant* (« que le ciel reste immobile, que l'année soit aride, les processions à pieds nus sont proclamées, les magistrats se dépouillent de la pourpre, ils éloignent les faisceaux, ils prononcent une prière, ils répètent le sacrifice », trad. pers.).
43. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *s.v. dix, dicis* ; *dico* « index, celui qui montre, qui indique » (qui a servi, en particulier, à désigner un doigt de la main, celui qui sert à montrer) d'où *indicium*, *indicare*.
44. C. Giachi, V. Marotta, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, p. 59-60.

divinités et de leurs explications servant à la création des formules, que les pontifes donnaient au moment où ils étaient consultés sur des questions rituelles. L'exemple qu'ils donnent est celui du tremblement de terre, un cas pour lequel il est difficile d'établir quelle est la divinité responsable. La consultation de ces recueils devait fournir aux prêtres les indications nécessaires pour trouver quel dieu invoquer. Les *indigitamenta* seraient donc des instruments dans lesquels les prêtres auraient recueilli leur savoir de base sur les dieux, afin de pouvoir fournir une expertise correcte. Selon cette interprétation, les *indigitamenta* sont non des moyens de conservation du savoir, mais plutôt des instruments heuristiques pour la création des formules *ad hoc*.

La première explication, qui met l'accent sur la conservation des formules, et la deuxième, qui met au contraire l'accent sur les éléments permettant la création de celles-ci, représentent deux possibilités valables pour envisager le contenu de ces recueils. Il n'est pas facile de décider laquelle des deux est la meilleure. Personnellement, je suis plutôt d'avis qu'il s'agit de recueils où sont enregistrées des formules. En effet, nous connaissons l'activité des pontifes liée à la conservation de la mémoire *(tabula dealbata, annales, fasti)*[45], mais nous n'avons aucune autre information d'instruments écrits permettant à cette prêtrise d'exécuter leur expertise. En outre, les noms des divinités spécialisés étaient justement parlants ou transparents et des spécialistes du culte ne devaient rencontrer aucune difficulté à les comprendre. Je suis plutôt d'avis qu'il s'agissait de « lieux de mémoire » des formules, comme celles que les flamines prononçaient pour les fêtes annuelles, ou d'autres occasionnelles, par exemple pour un tremblement de terre et, peut-être, pour une *devotio*. Si on admet qu'il y avait des explications *(rationes)*, celles-ci ne devaient

45. Sur la complexe question des livres des pontifes, cf. G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*. Il faut rappeler que les livres des pontifes et des autres prêtrises sont en général des instruments de conservation et d'archivage des décisions prises et des rites accomplis, cf. J. A. North, « The Books of the Pontifices », p. 45-63. J. Scheid, « Rituel et écriture à Rome », p. 1-15 ; Id., « Les archives de la piété : réflexions sur les livres sacerdotaux », p. 173-185 ; Id., « Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome », p. 14-33. Les *indigitamenta* peuvent être envisagés de la même manière. Sur l'utilisation des livres dans les rituels, cf. M. de Souza, « L'utilisation de livres dans les rites romains », p. 165-172.

pas trouver place dans ces livres de pontifes, mais probablement dans les livres à caractère plus antiquaire qui s'inspirent de ceux-ci, comme nous l'avons dit en analysant le passage de Servius et Servius *auctus*.

L'organisation des dieux dans les *indigitamenta*

Nous pouvons à présent cependant fournir un effort supplémentaire pour imaginer comment les *indigitamenta* étaient structurés. Ces livres qui selon la date de composition, pouvaient être écrits sur des tablettes de bois, des tissus en lin ou des rouleaux *(volumina)* de papyrus[46], étaient des « lieux de mémoire », comme nous les avons définis ci-dessus. Ces textes devaient contenir du matériel brut, c'est-à-dire des listes d'invocations qui se succédaient les unes aux autres selon les années. Des critères chronologiques sont par exemple invoqués dans le cas d'Apollon, qui, inconnu à la période de Numa, aurait été ajouté aux *indigitamenta* par la suite[47]. Tel aurait aussi été le cas de Sterculinus, peut-être un dieu qui gravite dans l'orbite de Saturne[48].

---

46. À Rome, la forme la plus ancienne du livre est celle du *codex*, c'est-à-dire un recueil des tablettes de bois attachées entre elles par des fils. Les *codices* en bois ont été utilisés pour les documents administratifs même après la diffusion d'autres types de support. S'ils étaient très anciens, les livres des pontifes pouvaient avoir cet aspect. Pour comparaison, on peut rappeler que Tite-Live 1, 24, 7 affirme que les fétiaux, quand ils devaient conclure un traité, lisaient leurs formules des tablettes en bois cirées. Autrement, on peut supposer qu'ils étaient en lin, repliés sur eux-mêmes, comme le drap écrit en étrusque qui enveloppait la momie de Zagreb. Seulement s'ils remontent à une période postérieure au IIe s. av. J.-C., ils peuvent avoir été rédigés sur des supports en papyrus, cf. F. Pesando, *Libri e biblioteche*.
47. Arnobe, *Adversus Nationes* 2, 73, 4 : *Non doctorum in litteris continetur, Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire ? Ex quo apparet et liquidum est, et hunc vobis fuisse incognitum, post autem aliquando coepisse esse et notum* (« Ne lit-on pas dans les écrits des érudits que les listes de rituels de Pompilius ignorent le nom d'Apollon ? Cela montre de façon claire que vous ne le connaissiez pas non plus, et que c'est par la suite, un beau jour, qu'il a commencé lui aussi à être connu »).
48. Tertullien, *Apologétique* 25, 10 : *Plures deos vestros regnasse certum est. Igitur si conferendi imperii tenent potestatem – cum ipsi regnarent, a quibus acceperant eam gratiam ? Quem coluerat Saturnus et Iuppiter ? Aliquem, opinor, Sterculum. Sed postea apud Romam cum indigitamentis suis* (« Il est certain que plusieurs de vos dieux ont régné. Or, s'ils possèdent le pouvoir de donner la faculté de régner, au temps où ils régnaient eux-mêmes, de qui avaient-ils reçu cette faveur ? Quel dieu Saturne et Jupiter avaient-ils adoré ? Un certain Sterculus, je pense. Mais plus tard à Rome avec ses formulaires d'invocation »).

Mais cet ordre chronologique ne peut pas avoir été le seul critère structurant. Il faut bien qu'il y ait eu une logique pour ranger ces invocations.

La représentation la plus immédiate que nous pouvons nous faire de la succession des dieux dans les *indigitamenta* est celle qui nous vient du 14e livre des *Antiquités divines* de Varron, celui consacré aux *dii certi*. Varron organise les divinités selon leurs domaines de compétences en relation à la vie et l'activité humaine : d'abord les divinités qui exercent leur tutelle sur la vie, de la naissance jusqu'à la mort ; ensuite les divinités qui s'occupent des choses qui servent aux humains, comme la nourriture, les vêtements et tout le reste. Il montre « dans tous les cas, quelle est la fonction propre à chaque dieu et grâce à quoi il faut honorer un dieu et quel type de dieu »[49]. La fonction (*officium* ou *munus*), critère de premier plan pour ce livre des *Antiquitates*, s'associe ici à une perspective anthropocentrée : l'antiquaire structure les puissances divines à l'aune de la vie humaine, autant du point de vue biologique que technique.

Ce modèle peut-il aussi servir pour imaginer les *indigitamenta* ? Est-il probable que les pontifes qui, s'occupaient principalement des fêtes fixes, mobiles et exceptionnelles du calendrier romain, aient pris les phases de la vie comme éléments de référence ? Cette dimension anthropocentrée semble en effet s'adapter plus à l'ouvrage d'un antiquaire qu'à l'instrument des pontifes. Il faudrait donc réfléchir à d'autres critères structurants possibles.

---

49. Augustin, *La Cité de Dieu* 6, 9 : *denique et ipse Varro commemorare et enumerare deos coepit a conceptione hominis, quorum numerum est exorsus a Iano, eamque seriem perduxit usque ad decrepiti hominis mortem, et deos ad ipsum hominem pertinentes clausit ad Neniam deam, quae in funeribus senum cantatur; deinde coepit deos alios ostendere, qui pertinerent non ad ipsum hominem, sed ad ea, quae sunt hominis, sicuti est uictus atque uestitus et quaecumque alia huic uitae sunt necessaria, ostendens in omnibus, quod sit cuiusque munus et propter quid cuique debeat supplicari ; in qua uniuersa diligentia nullos demonstrauit uel nominauit deos, a quibus uita aeterna poscenda sit, propter quam unam proprie nos Christiani sumus* (« Enfin Varron lui-même commence à commémorer et à énumérer les dieux de la conception de l'homme, dont il prend Janus pour le premier, et il continue la série jusqu'à la mort du vieillard décrépit, pour la clore, en ce qui regarde les dieux affectés à l'homme lui-même, la déesse Nénia qu'on chante aux obsèques des vieillards. Il se met ensuite à exhiber les autres dieux affectés non plus à l'homme, mais aux choses dont il use, telle la nourriture, les vêtements et tout ce qui est nécessaire à cette vie ; en montrant dans tous les cas, quelle est la fonction propre à chaque dieu et grâce à quoi il faut l'honorer un dieu et quel type de dieu : et avec ce souci de ne rien omettre, il n'a présenté ni nommé aucun dieu à qui demander la vie éternelle, pour laquelle uniquement, en vérité, nous sommes chrétiens », trad. G. Combès 1959, modifiée).

On pourrait imaginer qu'il s'agit d'une liste de tous les noms des dieux ordonnés selon l'ordre alphabétique[50]. On pourrait à ce propos citer comme parallèle les vers se référant aux noms des dieux cités dans le passage où Festus explique le terme *axamenta*, c'est-à-dire une litanie des noms propres des chants des Saliens :

> Axamenta : on appelait ainsi les chants saliens que composaient les prêtres Saliens pour tous les hommes. Car les vers faits en l'honneur de dieux particuliers portaient le nom de ceux-ci, comme les vers de Janus, de Junon, de Minerve[51].

Je ne veux pas analyser en détail ce texte d'interprétation difficile, mais retenir seulement que les Saliens composaient des vers spécifiques en l'honneur de quelques grandes divinités comme Janus, Junon et Minerve. Les noms des différentes divinités sont donc un critère de structuration pour les invocations de cette prêtrise.

Dans le cas des *indigitamenta*, cependant ce critère d'organisation est peu plausible, si on pense à la grande quantité de divinités qu'il devait y avoir, à commencer par exemple par les douze dieux des travaux agricoles cités par Fabius Pictor. En outre, il est encore moins probable qu'ils aient été organisés en suivant l'ordre alphabétique, qui est peu utilisé à l'époque archaïque et très approximatif[52]. Enfin, ce type de disposition suppose une manière systématique d'enregistrement des données difficilement imaginable dans le contexte de la production pontificale archaïque.

La supposition la plus évidente est que l'enregistrement des invocations dépendait de la succession des fêtes durant lesquelles les dieux étaient honorés. Revenons au *Commentaire des Géorgiques*. Servius *auctus* cite la formule que le flamine aurait prononcée lors du *sacrum Cereale*. Cette fête devait donc constituer l'entrée sous laquelle la formule était relatée. Même

50. Cf. aussi L. L. Tels-De Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, p. 50.

51. Paul-Festus 3 L. *Axamenta dicebantur carmina Saliaria, quae a Saliis sacerdotibus componebantur,* in uniuersos homines *composita. Nam in deos singulos uersus ficti a nominibus eorum appellabantur, ut Ianuii, Iunonii, Mineruii.* Sur ce passage très controversé cf. G. Sarullo, *Il « Carmen Saliare ». Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, p. 267-271 et la bibliographie citée.

52. L. W. Daly, *Contributions to a History of Alphabetization in Antiquity and the Middle Ages*, p. 50-62 ; J. Champeaux, *Arnobe : le combat « Contre les Païens ». Religion, mythologie et polémique au III^e^ siècle apr. J.-C.*, p. 195-196.

la fête des *Carmentalia*, mentionnée ci-dessus, offre l'occasion d'indiquer les noms moins connus de la déesse. La succession des fêtes fixes, mobiles et occasionnelles, comme les vœux, les dédicaces, les *devotiones*, etc.[53], peuvent être les entrées pour recenser les « indigitations » des dieux : elles sont un critère de classement compatible avec l'activité pontificale. On n'oublie pas d'ailleurs que ce sont les mêmes pontifes auxquels revient aussi la supervision du calendrier, qui présente la même succession de fêtes. Si on veut imaginer les livres des *indigitamenta* à l'instar d'autres livres, on peut penser que les fêtes ont joué le rôle d'éléments paratextuels, comparables aux *rubricae* des traités juridiques, c'est-à-dire à ces titres en rouge qui pouvaient orienter le lecteur à trouver la formule recherchée[54]. Il ne s'agit évidemment que d'une suggestion qui peut aider à se faire une idée de ces livres perdus.

Les *familiae* des divinités

Le critère structurant par fêtes suppose que les petites divinités soient associées aux grandes, c'est-à-dire regroupées en *familiae* parce qu'elles étaient invoquées lors des mêmes occasions rituelles[55]. Cette piste pourrait expliquer l'affirmation suivante de Cicéron, qui peut nous paraître étonnante : « D'autre part, le nombre des noms n'est pas grand, même dans nos livres pontificaux, alors que les dieux sont innombrables »[56]. En effet, si les dieux sont innombrables, comment se fait-il que les livres en recensent seulement quelques-uns ? Allons voir de plus près comment fonctionnent ces regroupements familiaux.

---

53. Cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 513. Même la *comprecatio* (« prière ») étudiée dans ce livre par F. Van Haeperen, si elle faisait partie des *indigitamenta*, pouvait être recensée sous la fête lors de laquelle elle était prononcée, qui serait, selon ma collègue, une des festivités du mois de décembre.
54. D. Mantovani, *Les juristes écrivains de la Rome antique*, appendice 1 : « Le paratexte dans les œuvres des juristes romains ».
55. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 54 ; cf. aussi J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », p. 184-203 ; M. Perfigli, G. Pironti, « Politeismo », p. 45-86 ; F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », p. 23-40 ; cf. aussi la contribution de J. Scheid à ce volume.
56. Cicéron, *De la nature des dieux* 1, 84 : *Deinde nominum non magnus numerus ne in libris pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis*, trad. C. Auvray-Assayas 2019.

La description des *Carmentalia* – que nous avons déjà plusieurs fois évoquée – nous offre à nouveau une piste interprétative. Ovide précise que si on se tenait près du célébrant, on pouvait entendre des noms inconnus des dieux. Il explique ensuite : « on invoque Porrima et Postverta, qui sont ou bien tes sœurs, ou bien des compagnes de fuite, déesse du Ménale » (alias Carmentis)[57]. Les noms de ces petites divinités – qui dans la transposition poétique sont dites sœurs ou compagnes – étaient donc prononcés lors de la fête : la puissance divine principale de la fête est répartie en des puissances mineures[58]. Une manière un peu différente, mais apparentée, consistait à définir la divinité en utilisant ses attributs onomastiques. On sait par exemple que les Vestales *indigitant Apollo Medice, Apollo Paean*, c'est-à-dire qu'elles invoquent Apollon médecin en l'appelant Apollon Péan[59]. Même si aucun contact n'est fait ni avec les *indigitamenta*, ni avec le verbe *indigitare*, on peut imaginer que la liste des noms que Macrobe relate à propos de Janus puisse venir d'un même contexte : « Dans les rites, nous invoquons Janus Géminus, Janus Pater, Janus Junonius, Janus Consivius, Janus Quirinus, Janus Patultius et Clusivius »[60].

---

57. Ovide, *Fastes* 1, 633-634, trad. R. Schilling 1992.
58. L'idée de fragmentation me vient d'un passage de Pline, *Histoire naturelle* 2, 15 qui parle de la répartition du divin en portions : *fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret* (« fragile et souffrante, la race des mortels, songeant à sa propre faiblesse, a opéré ce morcellement, afin que chacun pût adorer séparément ce dont il avait le plus besoin », trad. J. Beaujeu 1950, modifiée).
59. Macrobe, *Saturnales* 1, 17, 15 : *Sed et Lindii colunt Apollinem Λοίμιον, hoc cognomine finita pestilentia nuncupatum. Eadem opinio sospitalis et medici dei in nostris quoque sacris fovetur. Namque virgines Vestales ita indigitant Apollo Medice, Apollo Paean* (« Les habitants de Lindos, eux, honorent Apollon Loimios, surnom qu'ils lui donnèrent après qu'il eut mis fin à une épidémie. La même croyance en Apollon dieu guérisseur et médecin se retrouve dans nos propres pratiques religieuses. De fait, les Vestales invoquent précisément Apollon Médecin, Apollon Péan », trad. C. Guittard 1997, modifiée).
60. Macrobe, *Saturnales* 1, 9, 15 : *In sacris quoque invocamus Ianum Geminum, Ianum Patrem, Ianum Iunonium, Ianum Consivium, Ianum Quirinum, Ianum Patultium et Clusivium* ; cf. aussi Ovide, *Fastes* 1, 127-132 : « Voilà pourquoi je m'appelle Janus ; mais, quand le prêtre m'offre la galette de blé et l'épeautre mêlé de sel, tu souriras de mes noms : j'ai beau être le même, tantôt je suis appelé Patulcius ("celui qui ouvre"), tantôt Clusius ("celui qui ferme") par la bouche du sacrificateur. À l'évidence, par cette alternance des noms, nos naïfs ancêtres ont voulu signaler l'opposition de mes fonctions *(diversas vices)* », trad. R. Schilling 1992 ; à propos de ces noms, cf. aussi N. Belayche, « *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus », p. 67-83.

Selon cette hypothèse[61], les *indigitamenta* devaient contenir, après le nom de la divinité principale honorée lors d'une fête spécifique, toutes les manières possibles de la dénommer, que ce soit à travers les divinités qui collaborent avec elle, comme Porrima et Postverta dans le cas de Carmentis, ou à travers des attributs comme dans le cas d'Apollon et de Janus. En s'inspirant des écrits de Max Weber, qui s'inspirait à son tour du juriste du droit romain Rudolf von Jhering, Giachi et Marotta attirent l'attention sur une caractéristique générale de l'activité des pontifes, qui consiste à scinder les éléments en catégories toujours plus petites pour approcher un niveau d'exactitude toujours majeur : « il y a une tension constante vers le *certum* »[62]. L'oubli des formules, mais même des paroles ou des syllabes pouvait invalider un procès. Cette recherche d'exactitude correspond à l'attitude que les mêmes pontifes ont dans le cadre des formules religieuses, où ils dissèquent la puissance divine en toutes ses composantes pour atteindre la plus grande efficacité possible.

Revenons maintenant aux petites divinités de la chambre nuptiale citées par Augustin, auxquelles s'ajoutent celles des fluides corporels et des émotions[63]. Ces dieux de l'espace domestique et privé ainsi que ceux du corps humain, sur lesquels insistent particulièrement les Pères de l'Église, pouvaient-ils être inclus dans les registres des pontifes qui s'occupent principalement de la religion publique ?

Giachi Marotta envisagent la possibilité que les pontifes aient été consultés par des particuliers qui demandaient comment faire des invocations pendant leurs fêtes. Leurs réponses étaient ensuite intégrées dans les *indigitamenta*[64]. Une autre possibilité est cependant envisageable. Ces divinités étaient associées à une divinité majeure, et donc apparaissaient dans les invocations comme des déclinaisons de sa puissance et étaient invoquées, elles aussi, lors des fêtes publiques.

---

61. Dans la même direction va aussi C. Guittard, « Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome », p. 71-92 qui ne parle cependant pas du registre des divinités, mais centre l'attention sur les formules ; cf. aussi Id., *Carmen et prophéties à Rome* ; Id., « Invocations et présence divine dans la prière à Rome », p. 491-501.
62. C. Giachi, V. Marotta, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, p. 63.
63. M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 161-179 ; M. Bettini, « Pour une "biologie sauvage" des Romains ».
64. C. Giachi, V. Marotta, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, p. 55-59.

En outre, je pense que quelques-unes de ces divinités que nous percevons comme divinités de la sphère domestique ou privée ne l'étaient pas exclusivement. On revient au passage de Varron déjà évoqué par Nonius[65] :

> Dans le *Catus de liberis educandis*, Varron affirme que Statilinus et Statanus et Fabolinus sont des dieux qui président à l'enfance ; d'autres à Statanus et à Statilinus, dont les pontifes ont écrit les noms. Ainsi, au moment de commencer à parler, ils sacrifiaient au dieu Fabulinus

Ce passage contient deux informations. Tout d'abord, celle de Varron qui met sur le même plan les trois divinités Statilinus, Statanus et Fabolinus et les connecte à l'enfance. On retrouve ici la connexion des divinités aux moments de la vie humaine dont nous avons déjà parlé à propos de Varron. Ensuite, Nonius rapporte l'information d'autres auteurs *(alii)*. Celle-ci n'est plus centrée sur les enfants : elle fait seulement allusion au *primo fari*, c'est-à-dire au geste de parler pour la première fois ou en premier, chose qui ne se réfère pas forcément à l'enfance, mais peut aussi désigner d'autres contextes lors desquels celui qui prend la parole en premier a besoin d'une assistance divine. En plus, chez les *alii*, Statanus et Statilinus semblent être independants de Fabulinus ; on pourrait dès lors imaginer qu'ils se rapprochent plutôt du domaine de Jupiter Stator. Un autre exemple peut être celui de la divinité Orbana ou Orbona. Son nom dérivé de *orbare* (« priver »)[66] indique qu'elle est liée à la privation. Elle exerçait probablement sa tutelle sous tout ce qui subissait une privation, ou sur les moments de privation. Peut-être en suivant Varron, Arnobe la considère comme la puissance à laquelle s'adressent les parents qui ont perdu leurs fils[67]. Elle semblerait donc propre à la sphère de la vie humaine[68]. Cependant on peut aussi penser que son domaine d'action était plus vaste et qu'elle avait sous sa tutelle tous les manques. Elle

65. Nonius 853 L. *Catus, de liberis educandis* fr. 15 : *Statilinum et Statanum et Fabolinum puerilitatis praesides deos Varro Cato vel de liberis educandis affirmat : 'alii Statano et Statilino, quorum nomina habent scripta pontifices. Sic cum primo fari incipiebant, sacrificabant divo Fabulino* (trad. pers.).
66. Cyprien, *Sur les idoles* 4 : *ab orbitatibus Orbona* (« Orbona qui vient des privations »).
67. Arnobe, *Contre les Païens* 4, 7 : *in tutela sunt Orbonae orbati liberis parentes* (« sont sous la tutelle d'Orbone les parents privés de leurs fils »).
68. Cf. aussi M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 33-34 qui la met dans le groupe des divinités de la mort.

pouvait en effet exercer son influence en général dans le cas de manque de semences[69]. Il serait donc erroné d'affirmer qu'il s'agit d'une puissance liée exclusivement à la vie humaine.

Des *indigitamenta* aux Pères de l'Église

Je voudrais terminer par une réflexion sur la transmission de ces petites divinités dans les textes antiques. J'ai déjà dit que nous les connaissons principalement par trois Pères de l'Église (Tertullien, Arnobe et Augustin) qui citent surtout Varron ; et que ce dernier a consulté soit directement ces recueils des pontifes, soit, plus vraisemblablement, des monographies de certains pontifes-érudits, comme Fabius Pictor. Le but de chacun des acteurs de cette chaîne est différent : les Pères de l'Église se servent de ces dieux, qu'ils disent n'être rien de plus que des noms, pour montrer l'inanité de la religion romaine ; Varron s'intéresse à ces divinités dans le but contraire, c'est-à-dire pour montrer l'importance de l'ancienne religion ; les pontifes-érudits ont réuni un patrimoine de savoir dans des écrits pour le transmettre à leur contemporain et la postérité ; les *indigitamenta* étaient enfin des instruments conservant ces formules. Faisons maintenant une expérience en essayant de parcourir cette chaîne de transmission à rebours par rapport à l'ordre chronologique.

Prenons comme exemple un passage, dans lequel Augustin (*La Cité de Dieu* 4, 8) affirme que les Romains, puisqu'ils n'ont même pas su confier l'intendance de la campagne à une seule divinité – voici le but du chrétien – l'ont répartie entre plusieurs puissances : Rusina, Iugatinus, Collatina, Vallonia, Segetia, Seia, Tutilina, Proserpine, Nodutus, Volutina, Patelana, Hostilina, Flora, Lacturnus, Matuta et Runcina[70]. Cette liste devait être contenue dans le livre 14 des *Antiquités divines*, dans la partie consacrée aux activités nécessaires à la vie humaine, et plus spécifiquement dans la partie sur les *dii agrestes*. Nous savons cependant que ce chapitre varronien contenait aussi le nom de la *diva* Fructesea, invoquée

69. Tertullien, *Aux nations* 2, 15, 2 : *Orbana, quae in orbitatem semina extinguat* (« Orbana qui porte les semences dans la privation »).
70. Sur cette liste des divinités, cf. aussi F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », p. 23-40.

pour avoir des abondantes récoltes[71]. Augustin choisit donc les dieux en en piochant certains, sans viser l'exhaustivité. Varron qui veut cartographier la richesse des puissances divines crée des listes les plus complètes possibles et organisées thématiquement. Les Pères de l'Église ainsi que Varron ont vulgarisé le savoir technique sur les dieux, mais avec des objectifs très différents, comme nous l'avons dit : les uns, pour le ridiculiser, l'autre pour le rendre intelligible et le conserver. Malgré la différence des objectifs, cependant, les uns comme l'autre ont décontextualisé ces listes originaires en extrapolant les noms des dieux de leur *familia* et surtout en effaçant leurs contextes rituels. Un exemple permet de confirmer ce que nous sommes en train de dire. Dans la liste des dieux que nous venons de citer, figurent trois déesses : Seia, Segesta et Tutilina, que nous connaissons aussi par ailleurs. Pline par exemple affirme que ces déesses étaient parmi les rares connues à l'époque de Numa : « En effet, ils connaissaient alors surtout ces dieux-là : ils appelaient Seia à partir de *sero*, *serere* (semer), Segesta de *segetes* (récoltes), dont nous voyons les statues dans le Cirque. La troisième de ces divinités, il est interdit de la nommer sous un toit »[72]. Les noms de ces trois divinités étaient selon Macrobe prononcés dans une

71. Augustin, *La Cité de Dieu* 4, 21 : *quid necesse erat [...] commendare [...] dis nuptialibus, ut bene coniugarentur, dis agrestibus, ut fructus uberrimos caperent, et maxime ipsi diuae Fructeseae* (« quelle nécessité avaient-ils de recommander aux dieux nuptiaux afin qu'ils se marient bien, aux dieux champêtres et surtout à Fructesea pour qu'ils fassent d'abondantes récoltes », trad. G. Combès 1959).

72. Pline, *Histoire naturelle* 18, 7-8 : *hos enim deos tum maxime noverant, Seiamque a serendo, Segestam a segetibus appellabant, quarum simulacra in circo videmus, tertiam ex his nominare sub tecto religio est*. Ce passage est introduit par Pline, qui, en citant Cassius Hemina, affirme que Numa avait établi les Fornacalia et les Terminalia, et indique les divinités honorées à cette époque. La présence de leurs statues dans le Cirque est aussi confirmée par Tertullien, qui nous donne aussi le nom de la troisième de ces divinités, c'est-à-dire Tutulina : Tertullien, *De spectaculis* 8, 3-4 : *quot igitur in habitu loci illius idololatrias recognoscis ? [3] singula ornamenta circi singula templa sunt. ova honori Castorum adscribunt qui illos ovo editos credendo de cygno Iove non erubescunt. delphines Neptuno vomunt, columnae Sessias a sementationibus, Messias a messibus, Tutulinas a tutela fructuum sustinent ; [4] ante eas tres arae trinis deis parent, Magnis Potentibus Valentibus. eosdem Samothracas existimant* (« combien d'idolâtries dans les formes extérieures du lieu lui-même ! Chacun des ornements du Cirque est à lui seul un temple. Ils attribuent des œufs à l'honneur de Castor et Pollux, eux qui ne rougissent pas de croire que ceux-ci sont nés de l'œuf d'un cygne qui est Jupiter. Là, des colonnes vomissent les dauphins de Neptune ; elles soutiennent les Sessies qui président aux semailles, les Messies aux moissons, les Tutulines aux fruits : devant chacune d'elles se dressent trois autels dédiés à autant de dieux, aux grands, aux puissants, aux forts. On pense

formule par celui qui respectait les féries[73]. On aimerait en savoir plus sur cette occasion rituelle, mais nous retenons ici que ces divinités sont réunies dans une formule pour une fête agricole. Si les noms de ces divinités étaient présents dans les *indigitamenta*, ils devaient l'être en relation à la formule et au contexte rituel dans lequel elles étaient invoquées. Chez Augustin, au contraire, ces trois noms sont insérés dans le groupe plus vaste des divinités des campagnes, sans aucune relation à une fête précise. Le contexte rituel s'efface en passant du domaine propre des pontifes à celui des antiquaires.

On peut revenir en conclusion au passage du *Commentaire aux Géorgiques* que nous avons plusieurs fois mentionné. Dans ce texte, les niveaux rituel et antiquaire sont bien visibles. Servius *auctus*, en citant Fabius Pictor, donne la formule qui permettait d'invoquer correctement et l'associe clairement à un contexte rituel, celui du *Sacrum Cereale*. Au contraire, le passage de Servius présente la construction antiquaire qui s'est élaborée sur la base de ces données, en introduisant les explications *(rationes)* des noms des dieux, c'est-à-dire l'indication de leur fonction.

Enfin on constate que la succession des noms divins dans les formules devait être une source de grande créativité. Elle devait être à l'origine des mécanismes d'*interpretatio* internes à la culture romaine même. Un exemple est celui du traité *De indigitamentis* de Granius Flaccus. À partir des citations de cette œuvre qui nous sont restées, on comprend en effet que ce savant avait procédé à la présentation des divinités en les associant entre elles pour les expliquer : il identifie le Génie au Lar, Minerve à la Lune, et les Novensides aux Muses[74]. Il est évident qu'il ne reprend pas ces interprétations directement des recueils des pontifes. Mais le mécanisme propre aux listes des pontifes, qui consiste à cumuler différents noms des dieux ou énoncer leurs noms et attributs onomastiques,

---

qu'ils sont venus de Samothrace »). Le nom de ces divinités diffèrent légèrement de ceux rapportés par Pline, mais il s'agit certainement des mêmes divinités, comme l'indique leur domaine d'action.

73. Macrobe, *Saturnales* 1, 16, 8 : *apud veteres quoque qui nominasset Salutem Semoniam Seiam Segetiam Tutilinam ferias observabat. item flaminica quotiens tonitrua audisset feriata erat, donec placasset deos* (« chez les Anciens, celui qui nommait Salus Sémonia, Séia, Ségétia, Tutulina, respectait les féries ; de même que la flaminique, toutes les fois qu'elle avait entendu le tonnerre, observait les féries, jusqu'à ce qu'elle eût apaisé les dieux », trad. C. Guittard 1997).

74. Censorinus 3, 3, 2 ; Arnobe 3, 31,1 ; 3, 38, 3.

pouvait avoir influencé Granius Flaccus dans sa manière de présenter les divinités. Le même processus explicatif semble avoir été adopté par Cornélius Labéon, qui compose un traité philosophique sur les *dii animales* et que nous connaissons aussi seulement par des citations. Dans un passage rapporté par Macrobe, Cornélius Labéon identifie Maia à Bona Dea, Fauna, Ops et Fatua[75]. Selon Macrobe, Cornélius Labéon aurait renvoyé à la manière selon laquelle Maia était « indigitée » (inscrite) dans les livres des pontifes. F. Van Haeperen[76] a cependant montré que Maia ne peut pas être considérée comme l'équivalent des autres déesses présentes dans ce passage. Ces *interpretationes* ne peuvent donc être que le fruit de la vision philosophique du néoplatonicien Cornélius Labéon, qui, tout en tirant sa matière indirectement des *indigitamenta*, la réélabore pour l'adapter aux exigences de son époque et de son public[77]. Les litanies de noms des « *indigités* » par les pontifes génèrent des listes d'*interpretationes*.

Le passage des *indigitamenta* aux ouvrages antiquaires correspond en définitive au passage d'une perspective rituelle à une perspective intellectuelle d'exploration et de classification des dieux.

---

75. Macrobe, *Saturnales* 1, 12, 21-22 : *Auctor est Cornelius Labeo huic Maiae, id est terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae: et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat : hanc eandem Bonam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari : 22 Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est ; Faunam, quod omni usui animantium favet ; Opem, quod ipsius auxilio vita constat ; Fatuam a fando, quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram* (« Cornélius Labéo atteste qu'aux calendes de mai un temple fut dédié à cette Maia, c'est-à-dire à la terre, sous le nom de la Bonne Déesse et il assure qu'une preuve de l'identité de la terre et de Bona Dea se trouve dans les rites les plus secrets de son culte ; cette même divinité, ajoute-t-il est invoquée dans les livres pontificaux comme Bonne déesse et Fauna, Ops et Fatua ; Bonne Déesse, parce qu'elle est la source de tous les biens nécessaires à notre subsistance, Fauna, parce qu'elle favorise ce qui est utile aux êtres vivants, Ops parce que la vie se maintient grâce à son assistance, Fatua, du verbe *fari* [parler], parce que comme nous l'avons dit, les nouveaux nés ne font entendre leur voix qu'après avoir eu un contact avec la terre », trad. C. Guittard 1997).
76. F. Van Haeperen, « Penser une divinité romaine peu connue, Maia ».
77. Sur le potentiel créateur des listes, cf. M. Ledentu, R. Loriol, *Penser en listes dans les mondes grec et romain*.

Bibliographie

Affleck, Michael, « Priests, patrons and playwrights: libraries in Rome before 168 BC », dans J. König, K. Oikonomopoulou, G. Woolf, *Ancient Libraries*, Cambridge 2013, p. 124-136.

Bayet, Jean, « Les "Feriae Sementiuae" et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus », *Revue de l'histoire des religions* 137-2 (1950), p. 172-206. DOI : https://doi.org/10.3406/rhr.1950.5718. (= Id., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971, p. 177-205).

Belayche, Nicole, « *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus », dans N. Belayche, Y. Lehmann (dir.), *Religions de Rome. Dans le sillage de Robert Schilling*, Turnhout 2017, p. 67-83.

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Paris 1969.

Bettini, Maurizio, « L'identità distribuita degli antichi dèi », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 7 (2015), p. 72-77.

—, « L'invocazione alle divinità agricole nel sacrificio per Ceres e Tellus. Armonia fonica e composizione situazionale », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 14 (2022), p. 57-74.

—, « Pour une "biologie sauvage" des Romains. Allaitement animal et représentations des liquides corporels », dans F. Arena, V. Dasen, Y. Foehr-Janssens, I. Maffi, D. Solfaroli Camillocci (dir.), *Allaiter de l'Antiquité à nos jours. Histoire et pratiques d'une culture en Europe*, Turnhout 2023, p. 470-484. DOI : https://doi.org/10.1484/M.GEN-EB.5.127451.

Cardauns, Burkhart, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Diuinarum*, Wiesbaden 1976.

Champeaux, Jacqueline, « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », *Revue des études augustiniennes et patristiques* 40 (1994), p. 327-352. DOI : https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104707.

— (éd.), *Arnobe, Contre les Gentils*, III, Paris 2007.

—, *Arnobe : le combat « Contre les Païens ». Religion, mythologie et polémique au III^e siècle apr. J.-C.*, Turnhout 2018. DOI : http://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.5.111625.

Chapot, Frédéric, « Étiologie et critique du paganisme. L'utilisation des *indigitamenta* chez les auteurs latins chrétiens », dans M. Chassignet (dir.), *L'étiologie dans la pensée antique*, Turnhout 2008, p. 331-345. DOI : https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.4.00473.

Daly, Lloyd W., *Contributions to a History of Alphabetization in Antiquity and the Middle Ages*, Bruxelles 1967.

De Sanctis, Gianluca, « *Fides*. L'"inumano" supplizio di Mezio Fufezio », dans M. Lentano, *Tullo Ostilio. Il rito, il duello, la politica*, Bologne 2024, p. 89-129.

Dumézil, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974 (1966[1]).

Ernout, Alfred, Meillet, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1979 (1932[1]).

FEENEY, Denis C., *Literature and religion at Rome: Cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge 1998.
FRIER, Bruce Woodward, *« Libri Annales Pontificum Maximorum ». The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome 1979.
FUNAIOLI, Gino, « Granius Flaccus », dans W. Kroll (dir.), *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. VII, 2, Stuttgart 1912, p. 1819-1822.
GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire français-latin*, Hachette 1934.
GIACHI, Cristina, MAROTTA, Valerio, *Diritto e giurisprudenza in Roma antica*, Rome 2012.
GUITTARD, Charles, « Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome », *Revue des études latines* 76 (1998), p. 71-92.
—, « Invocations et présence divine dans la prière à Rome », dans N. Belayche *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Rennes 2005, p. 491-501.
—, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007.
JENKYNS, Richard, *God, Space, and City in the Roman Imagination*, Oxford 2013.
LE BONNIEC, Henri, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris 1958.
LEDENTU, Marie, LORIOL, Romain, *Penser en listes dans les mondes grec et romain*, Bordeaux 2020.
LENTANO, Mario, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, Bologne 2018.
LINDERSKI, Jerzy, « The *libri reconditi* », *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985), p. 207-234. DOI : https://doi.org/10.2307/311276.
MANTOVANI, Dario, *Les juristes écrivains de la Rome antique. Les œuvres des juristes comme littérature,* Paris 2018. DOI : https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.198.
MASTANDREA, Paolo, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone: (testimonianze e frammenti)*, Leyde 1979.
NORTH, John A., « The Books of the Pontifices », dans S. Demougin (dir.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine. Actes des tables rondes de Rome (mai 1994-mai 1995)*, Rome 1998, p. 45-63.
PERFIGLI, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pise 2004.
—, PIRONTI, Gabriella, « Politeismo », dans M. Bettini, W. M. Short (dir.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologne 2014, p. 45-86.
PESANDO, Fabrizio, *Libri e biblioteche*, Rome 1994.
PETERSMANN, Hubert, « Les dieux anciens et leurs professions », *Ktèma* 15 (1990), p. 75-80. DOI : https://doi.org/10.3406/ktema.1990.2007.
PRESCENDI, Francesca, « Indigitamenta », dans H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester (dir.), *Der Neue Pauly*, 2006. DOI : http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e524090.
—, « La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains », dans C. Bonnet *et al.* (dir.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin, Boston 2022, p. 631-643.

—, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », dans J.-P. Albert, A. Kedzierska Manzon (dir.), *Entre évitement et alliance. Formes mineures du divin*, Turnhout 2024, p. 23-40.

ROHDE, Georg, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936.

RÜPKE, Jörg, « Varro's tria genera theologiae: religious thinking in the late Republic », *Ordia prima* 4 (2005), p. 107-129.

—, « Varro's tria genera theologiae: Crossing Antiquarianism and Philoso« phy », dans J. Rüpke (dir.), *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphie 2012, p. 172-185. DOI : https://doi.org/10.9783/9780812206579.172.

SARULLO, Giulia, *Il « Carmen Saliare ». Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, Berlin 2014.

SCHEID, John, « Rituel et écriture à Rome », dans A.-M. Blondeau, K. Schipper (dir.), *Essais sur le rituel*, Paris 1990, p. 1-15.

—, « Les archives de la piété : réflexions sur les livres sacerdotaux », dans S. Demougin (dir.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine. Actes des tables rondes de Rome (mai 1994-mai 1995)*, Rome 1998, p. 173-185.

—, *Recherches archéologiques à La Magliana 2. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie Arvale (21 av. – 304 apr. J.-C.)*, Rome 1998.

—, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), p. 184-203. DOI : https://doi.org/10.1515/9783110233827.184. (Republié sous le titre « Façons romaines de penser l'action », dans *Quand faire c'est croire*, Paris 2005, p. 58-83 ; nouv. éd. 2011).

—, « Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome », dans C. Ando, J. Rüpke (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart 2006, p. 14-33.

—, *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*, Paris 2023.

SOUZA, Manuel de, « L'utilisation de livres dans les rites romains », dans Y. Perrin (dir.), *Neronia VIII, Bibliothèques, livres et cultures dans l'empire romain de César à Hadrien*, Bruxelles 2010, p. 165-172.

TELS-DE JONG, Léontine Louise, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Delft 1959.

VAN HAEPEREN, Françoise, *Le collège pontifical (3e s. a. C.-4e s. p. C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles, Rome 2002.

—, « Penser une divinité romaine peu connue, Maia », à paraître.

WISSOWA, Georg, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1912 (1902[1]).

DIVINITÉ D'UN DIEU. LES DIEUX ROMAINS QUALIFIÉS PAR UN AUTRE THÉONYME AU GÉNITIF *(LUA SATURNI)* : RÉFLEXIONS AUTOUR DE LA LISTE CITÉE PAR AULU-GELLE 13, 23

Françoise Van Haeperen
UCLouvain

Dans ses *Nuits Attiques*, Aulu-Gelle livre une liste de divinités présentant une séquence onomastique particulière, avant d'examiner de manière détaillée la dernière citée[1].

> *Conprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est : « Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienemque Martis ».*
>
> Les prières aux dieux immortels, qui sont faites selon le rite romain, ont été reproduites dans les livres des prêtres du peuple romain et dans de très nombreux discours anciens. Il y est écrit : « *Lua* de Saturne, *Salacia* de Neptune, *Hora* de Quirinus, *Virites* de Quirinus, *Maia* de Vulcain, *Heries* de Junon, *Moles* de Mars et *Nerio* de Mars ».

Les noms des dieux de la liste sont articulés selon la séquence onomastique « théonyme + autre théonyme au génitif », telle que la première citée *Lua Saturni*. D'emblée, on perçoit que ces séquences reflètent chacune une forme de hiérarchie divine : les divinités de la liste dépendent chacune d'une autre dont le nom est donné au génitif[2]. Elles peuvent à ce titre être considérées comme mineures.

1. Aulu-Gelle, *Nuits attiques* 13, 23, 1-2.
2. Pour des séquences onomastiques similaires en contexte ombrien, voir l'article de J.-C. Lacam dans ce volume.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142166

Si on ne prend pas en considération les formules du type *Genius* ou *Numen* suivi du nom d'un dieu au génitif, les séquences onomastiques divines du type *Lua Saturni* semblent peu communes dans le monde romain. Outre le passage d'Aulu-Gelle, elles apparaissent aussi dans quelques textes épigraphiques et littéraires – mais non, à ma connaissance, sous forme de liste[3].

Nous nous concentrerons ici sur le texte d'Aulu-Gelle, ce qui nous amènera à faire le point sur les petits dieux concernés et à nous interroger sur les contextes et occasions au cours desquels ces divinités mineures auraient pu être citées ou invoquées ensemble.

Analyse de Aulu-Gelle 13, 23, 1-3

Le début du passage se révèle important puisqu'il fournit des indices sur la provenance de la liste des dieux qui suit[4].

Relevons d'abord que le substantif *comprecatio* est un terme très rare[5]. En latin classique, on le trouve chez Tite-Live, dans un discours prononcé en 186 av. n. è., devant le peuple, par le consul Postumius à la fin de l'affaire des Bacchanales[6]. Ce dernier commence en évoquant la *sollemnis deorum comprecatio*, « la prière régulière aux dieux », qui vient d'être prononcée, selon la tradition, en ouverture de la réunion du peuple *(contio)*. Jamais une telle *comprecatio* n'a été non seulement plus adaptée mais nécessaire : celle-ci a en effet rappelé quels sont les dieux ancestraux que les citoyens se doivent d'honorer, vénérer et prier, plutôt que de se tourner vers des rites malsains et étrangers.

---

3. Voir par exemple *Virtus Bellonae* (*AE* 1898, 61 ; 1933, 114 ; *CIL* V, 6507 ; *CIL* XIII, 7281) ; *Victoria Virtutis* (*CIL* VIII, 18240) ; *Victoria Iouis* (*CIL* V, 7809) ; *Spes Temperantiae* (*AE* 1968, 521) ; *Spes Cereris* (*FTD* 6, p. 148). Certaines des divinités citées par Aulu-Gelle apparaissent avec la même séquence onomastique dans d'autres textes : voir *infra*.
4. Je remercie mes collègues de l'UCLouvain, Paul-Augustin Deproost et Lambert Isebaert, pour leurs réponses à mes questions portant sur divers aspects du texte.
5. *TLL* 3, 2144 (https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#28199, page consultée le 09/12/2022). Quant au verbe *comprecor*, moins rare que le substantif, il est souvent utilisé dans l'expression *comprecari deos*. Selon le *Thesaurus linguae latinae*, le sens est presque identique à *precor* (*TLL* 3, 2144 ; https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata#28199, page consultée le 09/12/2022).
6. Tite-Live 39, 15, 2-3 : *nulli unquam contioni, Quirites, tam non solum apta sed etiam necessaria haec sollemnis deorum comprecatio fuit, quae uos admoneret hos esse deos quos colere uenerari precarique maiores uestri instituissent, non illos qui prauis et externis religionibus captas mentes uelut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent*.

Aulu-Gelle précise que les *comprecationes* auxquelles il s'intéresse sont faites *ritu Romano*, signifiant vraisemblablement par là qu'il ne prend en considération que les formules des prières accompagnant les sacrifices qui se font selon la norme rituelle romaine[7]. Signalons que l'auteur s'est par ailleurs intéressé aux noms de divinités figurant dans d'antiques prières *(in antiquis precationibus)*, *Diouis et Vediouis*[8]. *Precationes* ou *comprecationes* représentent ainsi une source de réflexion pour l'antiquaire.

Dans le passage qui nous intéresse, il ajoute que les *comprecationes* ont été *expositae* – c'est-à-dire reproduites – dans les livres des prêtres du peuple romain et dans d'antiques *orationes*[9]. L'expression *libri sacerdotum populi Romani* n'a pas d'équivalent dans les *Nuits attiques*. L'auteur signifie-t-il par là les archives des prêtres ou des livres écrits sur les prêtres romains ? Pour évoquer ces derniers, il utilise toutefois des formules plus précises : *libri qui de sacerdotibus publicis compositi sunt* (10, 15, 1) ; *Propterea uerba Atei Capitonis ex quinto librorum, quos de pontificio iure composuit* (4, 6, 10). Nous considérons dès lors que l'antiquaire se réfère à des écrits émanant des prêtres, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il les ait consultés lui-même, nous y reviendrons.

Quant aux *antiquae orationes*, que désignent-elles ? René Marache a traduit l'expression par « textes anciens », ce qui n'est pas assez précis et révèle peut-être son embarras devant le fait que des prières auraient été consignées dans des discours[10]. Si la formule *antiquae orationes* n'a pas d'équivalent strict dans les *Nuits Attiques*, Aulu-Gelle se réfère toutefois à des *antiqui oratores* et plus spécifiquement à Caton[11]. Au fil de son œuvre, il utilise principalement le terme *oratio* dans le sens de discours (de Caton, des Gracques ou de Cicéron par exemple). Le substantif peut également y revêtir l'acception plus large de « façon de parler ». Ce dernier sens ne

---

7. Il s'agit donc d'une prière et non d'un hymne-*carmen* récité ou chanté au terme d'une cérémonie, après la célébration de tous les rites (J. Scheid, « *Carmen* et prière », p. 443).
8. Aulu-Gelle 5, 12, 1 : *In antiquis precationibus nomina haec deorum inesse animaduertimus*.
9. Le verbe *exponere* signifie ici « exposer par écrit », voire plus précisément « reproduire, rapporter (un discours, une conversation, etc.) », tout comme in Aulu-Gelle 1, 26, 3 *(in ueterum libris et in ipsius commentariis exposita sunt)* ; 18, 1, 12 *(exposita in libris)*. Les acceptions, connues par ailleurs, de « commenter, interpréter » ne semblent pas attestées chez Aulu-Gelle. Voir F. Gaffiot, *Le grand Gaffiot*, Paris 2000, p. 638 et *TLL* 5, 2, 1756.
10. R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 97.
11. Aulu-Gelle 2, 13, 1 *(antiqui oratores)* ; 13, 25, 12 *(M. Cato antiquissimus in orationibus suis celebrauit)*.

semble toutefois pas pertinent dans le cas qui nous occupe. On écartera également la possibilité que ces *antiquae orationes* puissent désigner des prières, le substantif n'étant que très rarement utilisé dans ce sens avant le latin chrétien[12]. Il faut donc comprendre ici *orationes* par discours. Ceux-ci commençaient en effet généralement par une prière liminaire, comme l'attestent divers auteurs. Outre Tite-Live (dans le passage cité ci-dessus), Servius *auctus* rapporte que « les anciens ne commençaient aucun discours, si ce n'est après avoir invoqué les puissances divines, ainsi en témoignent tous les discours de Caton et des Gracques »[13]. Cette pratique, qui n'a plus cours à l'époque de Symmaque, est encore d'actualité dans le *Panégyrique* de Pline le Jeune qui en souligne l'ancienneté[14]. Les discours pouvaient également se conclure par une invocation aux dieux[15]. Devant ces constats, on comprend mieux pourquoi l'antiquaire a pu écrire que la plupart des discours anciens contenaient des *comprecationes*.

Ces dernières sont, selon Aulu-Gelle, consignées dans les livres sacerdotaux et dans la plupart des antiques discours. Ce sont dans ceux-ci, *in his*, continue-t-il, que se trouve écrite *(scriptum est)* la citation qui suit. À quoi se réfère Aulu-Gelle par ces deux petits mots, *in his* ? Aux livres des prêtres et aux antiques *orationes* ou uniquement à ces dernières – puisque normalement le pronom se rapporte à la dernière mention ? Comme me le signale Paul-Augustin Deproost, « *in his scriptum est* ne permet pas de distinguer entre les deux sources ; il est vrai que *hic* est théoriquement le démonstratif du référent le plus proche et donc pourrait ne désigner que les *orationes*, mais à l'époque d'Aulu-Gelle ce sens strict s'est affaibli et ne vaut plus que dans le cas où *hic* est opposé à *iste* ou *ille* ». Autrement dit, l'auteur aurait pu trouver cette liste aussi bien dans des écrits sacerdotaux

12. Les seuls exemples se trouvent chez Plaute, dans le sens de « discours argumenté où l'orant plaide sa cause devant la divinité pour défendre son droit qu'il estime bafoué » (L. Gavoille, *Oratio ou la parole persuasive*, p. 121-136).
13. Servius, *Commentaire à l'Énéide* 11, 301 : *PRAEFATVS DIVOS more antiquo : nam maiores nullam orationem nisi inuocatis numinibus inchoabant, sicut sunt omnes orationes Catonis et Gracchi ; nam generale caput in omnibus legimus. Vnde Cicero per inrisionem ait si quid ex uetere aliqua oratione « Iouem ego optimum maximum ».*
14. Symmaque, *Lettres* 3, 44, 2 ; Pline, *Panégyrique* 1. Voir F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 264-265, à propos de la prière qui ouvre le *Pro Murena* de Cicéron.
15. Voir F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 266-267, avec des références aux sources. Voir par exemple Cicéron, *Sur sa maison* 144 ; Tite-Live 3, 17, 6 ; 9, 8, 8-10 ; 24, 38, 8 ; Tacite, *Histoires* 4 ; Pline, *Panégyrique* 94.

que dans d'anciens discours. *Stricto sensu*, on ne peut donc pas affirmer, sur la base de ce passage, que la citation qui suit provient des livres pontificaux[16]. L'examen de cette liste et du contexte dans lequel elle aurait pu être utilisée permettra peut-être d'affiner les réponses à la question de l'écrit dans lequel elle était consignée.

Aulu-Gelle n'a pas nécessairement consulté lui-même les sources qu'il cite et dont provient, précise-t-il, la liste qui suit. Il aurait pu, par exemple, la trouver dans les *Antiquités divines* de Varron[17] (auquel il se réfère par ailleurs dans son œuvre et dans la suite du passage)[18].

Il faut encore se poser la question de savoir dans quelle mesure cette liste correspond à une même *comprecatio* ou si elle a été formée à partir de plusieurs prières. Selon Georges Dumézil, ces divinités, énumérées en série, ne sont pas nécessairement « prises d'un seul rituel »[19]. Aulu-Gelle aurait-il dès lors construit cette liste à partir de différents textes issus des *libri sacerdotum* ou d'anciens discours ? Cette hypothèse n'est guère vraisemblable. Le nom des divinités figure en effet à l'accusatif. Il s'agit donc d'une citation *ad uerbum*, littérale. On pourrait cependant rétorquer que l'auteur de la source sur laquelle se base Aulu-Gelle se serait lui-même fondé sur les livres sacerdotaux et les *orationes* pour compiler cette liste, ce qui signifierait que ces différents dieux n'auraient jamais été honorés ensemble.

La structure et la forme du texte montrent cependant, comme l'a relevé Charles Guittard, qu'« il ne s'agit pas [...] d'une simple énumération, mais [...] d'une formule rythmée, avec assonances et allitérations »[20]. Frédéric Chapot et Bernard Laurot ont également attiré l'attention sur « la structure rythmique et sonore » du passage[21] :

> Il s'agit de huit *cola* de facture identique (nom + génitif), parfois soulignés par une allitération *(Horam Quirini, Virites Quirini, Moles Martis)* ; ces huit membres peuvent être répartis en deux strophes de quatre, qui se

16. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 171 ; Id., *La religion romaine archaïque*, p. 399.
17. R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 97 ; C. Guittard, « La notion d'archaïsme à Rome », p. 159 ; F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236.
18. Aulu-Gelle 1, 18, 1 ; 10, 15, 32 ; 15, 30, 7 ; 16, 17, 2 ; 18, 12, 9.
19. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 171.
20. C. Guittard, « La notion d'archaïsme à Rome », p. 159.
21. F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236. Voir aussi G. B. Pighi, *La poesia religiosa romana*, p. 55 ; G. Morisco, « La preghiera di Ersilia a *Neria Martis* negli *Annales* di Gn. Gellio (fr. 15 Chassignet) », p. 532.

> terminent l'une et l'autre par une répétition *(Quirini ; Martis)* ; les finales des substantifs à l'accusatif se répondent une à une alternativement à l'intérieur de chaque strophe *(Luam/Horam ; Heriem/Nerienem)*, et d'une strophe à l'autre *(Salaciam/Maiam ; Virites/Moles)*.

On retiendra donc, comme hypothèse de travail, que cette liste bien construite et rythmée formait un tout cohérent dès le départ et que ces divinités étaient invoquées dans le cadre d'une même *comprecatio* et peut-être, plus précisément encore, dans le cadre de l'invocation qui ouvre toute prière[22]. Comme le rappelait C. Guittard, « nommer les dieux, c'est avant tout, dans une formule de prière, les invoquer avant de leur adresser une demande précise. L'invocation est un élément indispensable de la *precatio* »[23].

L'accusatif qui est utilisé pour le nom des dieux invite à poursuivre la réflexion. Dans l'état actuel des connaissances, les dieux ne figurent pas à l'accusatif dans les prières romaines exprimées en style direct – on trouve alors le vocatif[24]. En revanche, plusieurs textes, qui soit introduisent une prière soit décrivent son contenu, rappellent, à l'accusatif les dieux que tel ou tel acteur honore ou va honorer[25]. Autrement dit, Aulu-Gelle ne cite pas la prière même, telle qu'elle aurait été prononcée durant une cérémonie. Il pourrait en revanche citer un texte qui mentionne le fait qu'un tel a prié/invoqué (ou priera/invoquera) tel ou tel dieux, a pris ou prendra tels dieux à témoin, a apaisé tels dieux (ou que le Sénat a décrété que tel et tel dieu devaient être priés). Plusieurs auteurs rapportent des prières de telle manière[26].

Avant de scruter cette litanie, signalons que, après l'avoir citée, l'antiquaire se penche dans la suite de son chapitre sur la dernière divinité de sa liste, *Nerio*. Il s'interroge sur la prononciation de *Nerienem* et sur son nominatif. Il éclaire le sens de ce terme d'origine sabine et l'explique comme une « sorte de force, puissance et majesté de Mars ». Il en rapporte une étymologie grecque et rappelle ensuite que Nerio a parfois été considérée

22. En ce sens F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236.
23. C. Guittard, « Invocations et présence divine dans la prière à Rome », p. 491.
24. *Ibid.*, p. 493.
25. Voir Varron, au début du traité *Res rustica* 1, 4-7 (F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 261-263).
26. Voir par exemple Caton, *De l'agriculture* 141, 3 ; Tite-Live 5, 13, 6 ; 9, 31, 10 ; 10, 24, 16 ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* 5, 10, 2 ; Tacite, *Histoires* 4, 53, 3.

comme épouse de Mars, en se référant au *Truculentus* de Plaute, au troisième livre des *Annales* de Cneius Gellius, à une pièce de Licinius Imbrex, « écrivain ancien de comédies », et au premier livre des *Annales* d'Ennius. Il termine son exposé en évoquant l'opinion donnée par Servius Claudius *in commentario* : *Nerio* « a été dit comme *ne irio*, c'est-à-dire sans colère et avec calme », ce qui constitue ainsi une autre étymologie de la divinité.

Séquences onomastiques « théonyme + autre théonyme au génitif »

Les interprétations qui sont données par les modernes des huit associations divines de la liste, sous la forme « théonyme + théonyme au génitif », concordent globalement[27]. Comme l'observait G. Dumézil, « chacune de ces entités a certainement pour mission de mettre en valeur un caractère important ou une conduite habituelle du dieu dont le nom au génitif exprime qu'elle lui appartient »[28]. Jointes à des divinités majeures, elles « en expriment un aspect, un mode d'action essentiel »[29]. Hendrik S. Versnel, R. Marache et C. Guittard s'expriment dans le même sens[30].

Ces séquences concernent ainsi des divinités mineures, toutes féminines et toutes peu attestées, voire uniquement connues par le passage ici étudié dans les cas des *Virites Quirini* et de *Heries Iunonis*. La dépendance de chacune de ces divinités mineures vis-à-vis d'une autre (généralement masculine, mais pas toujours) est exprimée par le nom au génitif d'une divinité majeure bien connue.

Les interprétations des modernes portant sur les caractères, qualités ou modalités d'action du grand dieu, que ces divinités mineures expriment par leur nom, varient en revanche davantage, selon les représentations qu'ils se font des dieux concernés et les traditions historiographiques ou les époques dans lesquelles il s'inscrivent. Ainsi, les traductions de cette litanie, proposées au fil des décennies, témoignent-elles de ces évolutions.

---

27. Voir déjà en ce sens A. Domaszewski, *Abhandlungen*, p. 105-106 ; W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, p. 154 ; F. Altheim, « Altitalische und altrömische Gottesvorstellung », p. 36-37 ; H. J. Rose, « Lua Mater », p. 15-18.
28. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. III, p. 78.
29. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 399. Voir aussi Id., *La courtisane*, p. 171.
30. H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, t. II, p. 181 ; R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 203 ; C. Guittard, « Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome », p. 82 ; Id., « La notion d'archaïsme à Rome », p. 159. Voir aussi F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236.

Voici celle de Giovanni Battista Pighi, en 1958[31] :

> Pestilenza di Saturno, Salsura di Nettuno,
> Volonterosità di Quirino, Folle di Quirino,
> Ingegnosità di Vulcano, Volontà di Giunone,
> Azioni di Marte e Forza di Marte.

Traduction que l'on peut comparer à la proposition prudente de F. Chapot et B. Laurot, en 2001[32] :

> Ces mots, qui appartiennent tous à un état très ancien de la langue, sont, pour la plupart, attestés par ailleurs, et pourraient être traduits, avec de grandes incertitudes, de la façon suivante : Lua, la Dissolution ; Salacia, l'Eau jaillissante de la mer ; Hora, l'Aiguillon de la Volonté ; Virites, la Virilité ou la Force (?) ; Maia, la Majesté ; Herie, la Force ; Moles, la Force armée ; Nerienne, la Vaillance.

Notons encore que de telles séquences onomastiques appliquées à une divinité féminine suivie du nom d'un dieu au génitif ne sont pas sans évoquer l'onomastique des femmes romaines (telle *Octauia Gamalae*, l'épouse de Gamala, Octavie, à Ostie)[33]. Ceci explique selon toute vraisemblance pourquoi ces divinités féminines mineures ont pu être interprétées par les Anciens comme les épouses de ces dieux – telles par exemple *Maia*[34], *Salacia*[35] ou *Nerio*[36], « ce qui ouvre la voie à leur mythologisation »[37]. Cet aspect ne nous retiendra pas ici, vu l'espace imparti.

Les divinités d'un autre dieu invoquées dans la *comprecatio* transmise par Aulu-Gelle

Avant d'envisager les divinités mineures de la liste d'Aulu-Gelle, remarquons qu'il faut éviter d'étendre indûment cette litanie, sur la base des suppositions de G. Dumézil, qui affirmait l'existence de quatre triades,

31. G. B. Pighi, *La poesia religiosa romana*, p. 55.
32. F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236.
33. *AE* 1973, 127.
34. F. Van Haeperen, « Penser une divinité romaine peu connue, Maia ».
35. Augustin, *Cité de Dieu* 4, 10 ; 7, 22 ; Servius, *Commentaire à l'Énéide* 10, 76.
36. Aulu-Gelle 13, 23, 3-18.
37. J. Scheid, J. Svenbro, « Chapitre 18. *Götternamen revisited* » ; F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236.

développées en huit couples unissant « à un dieu masculin deux entités personnelles ou collectives : *Nerio Martis* et *Moles* (pluriel) *Martis* ; *Hora Quirini* et *Virites* (pluriel) *Quirini* ; *Venilia* et *Salacia* jointes séparément à *Neptunus* ; *Maia* et *Stata* jointes à *Volcanus* »[38]. *Venilia* et *Stata* ne sont pas mentionnées par Aulu-Gelle et ne sont pas attestées par ailleurs dans des séquences onomastiques « théonyme + autre théonyme au génitif ». Certes *Venilia* est intimement liée à Saturne dans la documentation[39] et on peut considérer que la séquence onomastique *Venilia Saturni* est présente en filigrane chez Varron[40]. Certes, *Stata* est honorée conjointement à Vulcain dans une inscription élevée par des *uici magistri* romains et apparaît comme une divinité visant à arrêter le feu, particulièrement honorée dans les chapelles de carrefour de la Ville[41]. Mais la séquence onomastique *Stata Volcani* n'est pas attestée. *Stata* et *Venilia* ne peuvent donc être ajoutées à la liste d'Aulu-Gelle, sans forcer le texte de l'auteur, que nous examinons tel qu'il nous a été transmis. Rien ne nous permet d'affirmer que *Venilia* et *Stata* aient été citées et honorées en même temps que les autres divinités transmises dans la *comprecatio* d'Aulu-Gelle. Il n'en reste pas moins qu'on peut considérer plus largement, avec G. Dumézil, que « les eaux, dont Neptune a la maîtrise, sont ou doucement "venantes" *(Venilia)* ou bondissantes *(Salacia)*. Le brasier, l'incendie est le type du phénomène qui grandit par nature et indéfiniment si rien ne lui fait obstacle *(Maia)*, mais il faut, pour que tout ne soit pas détruit, que cette croissance s'arrête *(Stata)* »[42]. On peut d'ores et déjà observer que les aspects de Neptune et de Vulcain repris dans la liste ici examinée peuvent se révéler inquiétants ou dangereux, à la différence des deux autres, dont on ne perçoit que des qualités bénéfiques – tranquillité des eaux ; capacité à arrêter le feu.

Les huit « petites divinités » de la liste dépendent de six dieux que l'on peut considérer comme majeurs : Quirinus et Mars, qui président l'un à la paix, l'autre à la guerre ; Saturne, Neptune et Vulcain – ces deux derniers patronnant l'eau et le feu ; et enfin, seule divinité féminine, Junon.

---

38. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 172 ; Id., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, p. 66-67. Ce faisant, G. Dumézil laissait de côté *Heries Iunonis*.
39. Augustin, *Cité de Dieu* 7, 22 et Servius, *Commentaire à l'Énéide* 10, 76.
40. Varron, *Langue latine* 5, 72 : *Salacia Neptuni a salo, Venilia a ueniendo et uento*.
41. *CIL* VI, 802 : *Volcano Quieto Augusto / et Statae Matri Augustae / sacrum / P(ublius) Pinarius Thiasus et / M(arcus) Rabutius Berullus / mag(istri) uici armilustri anni V*. Festus p. 416 L.
42. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 172.

Venons-en aux caractéristiques des divinités mineures. Sur la base de la documentation antique, souvent ténue, et de la bibliographie pertinente, nous nous interrogerons sur leur nom[43], qui bien souvent éclaire déjà leur fonction, comme l'observait Augustin à propos des « petits dieux », pour tourner le fait en dérision[44], ou le rappelait Servius, citant Varron, dans un commentaire aux Géorgiques : *nomina numinibus ex officiis constat inposita :* les noms sont donnés aux dieux d'après leurs fonctions[45]. Nous tenterons, autant que faire se peut, d'éclairer leur modalité d'action, les rites éventuels qui les impliquent et leur dépendance totale ou partielle par rapport au grand dieu au génitif auquel ils sont dits appartenir. Certaines de ces divinités retiendront plus longuement notre attention – celles dont l'interprétation est davantage controversée ou pour lesquelles nous souhaitons mettre en lumière des sources peu mobilisées jusqu'à présent.

Lua Saturni

La première divinité de la liste, *Lua Saturni*, « porte dans son nom » – lequel doit être mis en lien avec le sens premier du verbe *luere* –, « l'anéantissement par dissolution, par décomposition »[46]. Le lien de *Lua* avec Saturne apparaît comme bien connu des Romains, puisque Varron choisit cet exemple, *Luam Saturni*, pour évoquer l'homophonie que l'on peut observer entre un substantif décliné et un verbe conjugué[47]. Comme l'atteste par deux fois Tite-Live, elle peut participer, sous le nom de *Lua Mater*, à la cérémonie de destruction par le feu des armes des ennemis au terme de

43. M. Lentano, *Nomen: il nome proprio nella cultura romana*, p. 135-145.
44. Augustin, *Cité de Dieu* 4, 24.
45. Servius, *Commentaire aux Géorgiques* 1, 21, 21. Voir l'article de F. Prescendi dans ce volume.
46. G. Dumézil, *Déesses latines*, p. 104. Pour une interprétation partiellement divergente de Lua, voir aussi H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, p. 183. Lua Saturni « embodies one of Saturn's major and original qualities: to "make loose, set free, liberate" the stored supply and make it accessible for human use ». Cette interprétation contraint le savant à supposer deux *numina* différents, d'une part *Lua* (liée à Saturne et à la « libération » du grain), d'autre part *Lua mater*, impliquée dans les rituels de destruction des armes des ennemis. Voir aussi A. Quaglia, « Un chicco di grano deve morire per dare frutto », p. 197-225.
47. Varron, *Langue latine* 8, 36 : *Sic ex diuersis uerbis multa facta in declinando inueniuntur eadem, ut cum dico ab Saturni Lua Luam, et ab soluendo luo luam.*

batailles remportées par les Romains[48] : dans ces cas-là, elle agit indépendamment de Saturne qui n'est pas cité – et ce, dans le deuxième passage de l'annaliste, aux côtés d'autres dieux et sur le même pied que ceux-ci[49].

Lua, ou plutôt *Lues*, est également mentionnée dans l'antique *carmen aruale*. Transmis par les commentaires de la confrérie de l'année 218, cet hymne était récité par les prêtres, à huis clos, dans le sanctuaire de Dea Dia, lors de la fête annuelle de la déesse. On y trouve le vers suivant, répété à trois reprises : *Neue Lue Rue Marma sins incurrere in pleores* ; « Mars, ô Mars, ne laisse pas Dissolution et Destruction fondre sur le peuple (?) »[50]. *Lue* est ainsi associée à une autre entité, dont le nom dérivé du verbe *ruo-ruere* évoque la destruction, l'effondrement, l'écroulement, dans un hymne à Mars qui est prié d'éloigner ces fléaux. Étant donné le contexte dans lequel ce *carmen* est prononcé, une célébration en l'honneur de *Dea Dia*, la « lumineuse », c'est-à-dire la déesse de la lumière favorisant la bonne maturation des céréales, il apparaît que Mars est invoqué/chanté pour tenir à l'écart ces divinités risquant de compromettre la maturation du grain par leur action de dissolution et de destruction. *Lua-Lues*, qui n'est pas qualifiée ici de *Mater*, est ainsi perçue comme risquant, par son mode d'action, de « dissoudre les grains », en provoquant « une maladie des céréales qui fait couler le grain »[51]. Potentiellement dangereuse pour les récoltes à venir, cette entité personnifiant la « dissolution » doit dès lors être tenue à l'écart par le farouche défenseur qu'est Mars.

Ce pouvoir de dissolution de *Lua*, qui peut s'avérer néfaste, est peut-être aussi mentionné dans un commentaire à l'*Énéide* du Servius de Daniel[52] :

---

48. Tite-Live 8, 1, 6 : *Armorum magna uis cum inter caesa hostium corpora tum in castris inuenta est. Ea Luae Matri dare se consul dixit finesque hostium usque ad oram maritimam est depopulatus* ; Tite-Live 45, 33, 2 : *Edito ludicro [omnis generis] clupeisque aereis in naues inpositis cetera omnis generis arma cumulata in ingentem aceruum, precatus Martem, Mineruam Luamque matrem et ceteros deos, quibus spolia hostium dicare ius fasque est, ipse imperator face subdita succendit.*
49. Voir *infra*. Très rares et peu utiles pour notre propos sont les trois inscriptions qui mentionnent *Lua*, provenant de Vénétie-Histrie : *AE* 2012, 562 (dédicace à *Dis Pater* et *Lua dea*), 572, 573.
50. J. Scheid, *Romulus et ses frères*, p. 619-622 ; C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, p. 125-129.
51. C. Guittard, *Carmen et prophétie à Rome*, p. 127 ; R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 203.
52. Servius auctus, *Commentaire à l'Énéide* 3, 139.

> *ARBORIBVSQVE SATISQVE LVES quidam dicunt diuersis numinibus uel bene uel male faciendi potestatem dicatam, ut Veneri coniugia, Cereri diuortia, Iunoni procreationem liberorum, sterilitatem horum tam Saturno quam Lu[n]ae ; hanc enim sicut Saturnum orbandi potestatem habere.*
>
> Un fléau fatal pour les arbres et les semailles : certains disent que le pouvoir de faire ou le bien ou le mal a été attribué à diverses puissances divines, tels les mariages à Vénus, les divorces à Cérès, la procréation d'enfants à Junon, l'absence de ceux-ci tant à Saturne qu'à Lu[n]a ; en effet, Saturne avait le pouvoir de priver d'enfants.

Les manuscrits du texte ne portent cependant pas la leçon *Luae* mais *Lunae*. Au vu du lemme commenté, la correction en *Luae* a été proposée par L. Preller, suivi par Georg Wissowa qui la considérait comme certaine[53]. Cet amendement a toutefois été refusé par H. J. Rose, dont une partie de l'argumentation est, une fois n'est pas coutume, suivie par G. Dumézil[54]. Le texte fait en effet sens sans correction : la Lune pouvait être mise en rapport avec la stérilité ou l'absence d'enfants *(orbitas)*, comme en témoigne Firmicus Maternus[55]. Il faut toutefois relever que le commentaire serait alors complètement déconnecté du lemme et du contexte dans lequel il s'insère, évoquant un fléau *(lues)* touchant tant les hommes que les arbres et les semailles : « Les gens quittaient leur vie douce ou traînaient un corps malade ; Sirius brûlait les champs devenus stériles ; les plantes séchaient et les moissons malades empêchaient toute subsistance »[56]. Seule la présence de *Lua* permettrait de rattacher le commentaire au lemme, par le lien implicite entre *lues* et *lua*. Il faut aussi noter que le commentaire du vers précédent évoque Apollon, comme dieu apportant la peste quand il est offensé, alors qu'il est doux dans d'autres cas – ce qui fait le lien avec le fait que certaines divinités peuvent se révéler bénéfiques ou nocives[57]. On peut encore se demander dans quelle mesure la stérilité aurait pu être

53. L. Preller, *Römische Mythologie*, t. II, 3, p. 22, n. 3 ; suivi par G. Wissowa, « Lua », col. 2146 ; voir aussi Id., *Religion und Kultus der Römer*, p. 208 ; correction acceptée par M. A. Casquero, « Lua Saturni », p. 209.
54. H. J. Rose, « Lua Mater », p. 15 ; G. Dumézil, *Déesses latines*, p. 100.
55. Par exemple dans *Mathesis* 6, 29, 3.
56. Virgile, *Énéide* 3, 140-142 : *Linquebant dulcis animas, aut aegra trahebant / corpora ; tum sterilis exurere Sirius agros ; arebant herbae, et uctum seges aegra negabat* (trad. A.-M. Boxus et J. Poucet : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Virg/V03-001-191.html [page consultée le 12/12/2022]).
57. Virgile, *Énéide* 3, 138.

expliquée par les Anciens comme causée par une forme de dissolution/destruction de la semence ou de la matrice : d'après Danielle Gourevitch, citant Soranos, la femme stérile peut « être affectée par la décrépitude physique, sorte de dissolution ou de liquéfaction »[58].

Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce passage, Lua, la « Dissolution », représente une « force dangereuse » quand elle s'attaque aux céréales en voie de maturation. Mais la divinité peut aussi s'avérer une puissance « utile, par exemple lorsqu'il s'agissait de détruire les armes prises à l'ennemi »[59]. Mise en rapport ou subordonnée à Saturne – comme peut-être dans le commentaire du Servius de Daniel –, *Lua* peut être interprétée comme le pouvoir de dissolution de la divinité honorée le 17 décembre[60].

Salacia Neptuni

Le nom de *Salacia* renvoie à la même racine que le verbe *salire*, sauter, bondir, jaillir. Cette idée est présente en filigrane chez Festus (abrégé par Paul) :

> Ils disaient que *Salacia* était la déesse de l'eau parce qu'ils pensaient qu'elle « ébranlait » *(ciere)* la mer-*salum*, c'est-à-dire qu'elle faisait bouger la mer[61].

Au-delà des étymologies antiques liant *Salacia* à *salum*-mer[62], fantaisistes au regard de la linguistique moderne, la divinité a été interprétée largement par les chercheurs comme « la force bondissante de l'eau » ou « die Springkraft der Quelle »[63], là où *Venilia*, également associée à Neptune, est considérée comme rassurante : c'est l'eau qui « ne fait que suivre tranquillement son lit naturel ou s'engage docilement dans les

58. D. Gourevitch, « La stérilité féminine dans le monde romain », p. 224, paraphrasant Soranos, *Maladies chroniques* V, 129-132.
59. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 282.
60. Sur le pouvoir de « déliement » de Saturne, J. Scheid, *Romulus et ses frères*, p. 219.
61. Paul, *Abrégé de Festus* p. 437 L. : *Salaciam dicebant deam aquae quam putabant salum ciere hoc est mare mouere. Unde Ouidius : « Nymphaeque salaces » ; quo uocabulo poetae pro aqua usi sunt. Pacuuius (418) : « Hinc saeuitiam Salaciae fugimus ».*
62. Varron, *Langue latine* 5, 72 : *Salacia Neptuni a salo, Venilia a ueniendo et uento* (voir aussi 5, 10) ; Augustin, *Cité de Dieu* 7, 22 : *Venilia, inquit, unda est quae ad litus uenit, Salacia quae in salum redit* ; Servius auctus, *Commentaire à l'Énéide* 1, 144 : *TRITON deus marinus, Neptuni et Salaciae filius, deae marinae ab aqua salsa dictae* ; 10, 76.
63. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. III, p. 80 ; A. Domaszewski, *Abhandlungen*, p. 106-110. Voir aussi M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 107-108 et *passim*.

canaux que lui a préparés la main de l'homme »[64]. Force bondissante de toute eau – source, rivière ou mer –, *Salacia* peut se révéler bénéfique mais aussi dangereuse, comme l'exprime Pacuvius, auteur de tragédies du IIe s. av. n. è. : *Hinc saeuitiam Salaciae fugimus*[65].

Souvent liée à Neptune dans la littérature antique[66], *Salacia* apparaît rarement seule, et ce, dans des passages fragmentaires – ce qui ne permet pas d'exclure la possibilité que Neptune y ait également été cité[67]. Présente dans deux litanies épigraphiques des provinces danubiennes, la déesse est honorée aux côtés de plusieurs autres divinités, dont Neptune, les Nymphes, les *Fontes* ou encore le fleuve Acaunus[68] : « ces témoignages confirment qu'elle était bien identifiée comme une divinité des eaux étroitement associée à Neptune »[69].

Hora et *Virites* de Quirinus

Après *Salacia Neptuni* viennent dans la liste d'Aulu-Gelle deux divinités rattachées à Quirinus : *Hora* et les *Virites*. Ces dernières ne sont attestées que dans ce passage, tandis que le dossier documentaire concernant *Hora* est un peu plus fourni. G. Dumézil a fourni une interprétation de ces dieux, fondée à la fois sur l'étymologie et sa reconstruction des fonctions de Quirinus[70]. Il convient de l'examiner de manière critique avant de poursuivre. En voici un bref aperçu :

> Comme Nerio [« vaillance virile des individus »] s'articule à Moles [fusion des individus « en puissantes masses »] auprès de Mars, Hora doit s'articuler à Virites [« individualités » formant la collectivité des *Quirites*, càd **Co-uirit-*][71] auprès de Quirinus, en faisant, comme Virites, référence à ce que patronne Quirinus, la vie civile et politique[72] ;

64. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. III, p. 81.
65. Pacuvius, fr. 418, cité par Paul, *Abrégé de Festus* p. 437.
66. Outre Varron et Augustin cités *supra*, voir Apulée, *Apologie* 31 ; Augustin, *Cité de Dieu* 4, 10 ; Servius auctus, *Commentaire à l'Énéide* 1, 144 ; 10, 76.
67. Pacuvius ; Paul, *Abrégé de Festus*.
68. *CIL* III, 14359, 27 (*AE* 2011, 1007 – Vindobona-Vienne ; 268) ; *AE* 1998, 1101 (Sarmizegetusa ; entre 235 et 238 ; sur ce texte, voir S. Estienne, « Vénus et les autres », p. 21-27. La divinité est mentionnée seule dans *AE* 2007, 1103 (Dalmatie-Tragurium-Trogir).
69. S. Estienne, « Vénus et les autres », p. 26.
70. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 171-179, chapitre intitulé *Hora Quirini*.
71. Voir aussi G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 166 : « *Virites* (cf. *uiritim*) qu'on pourrait traduire "les individualités", c'est-à-dire la matière du rassemblement *(co-uirites)* que préside le masculin *Quirinus* ».
72. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 173.

> Hora, dont le nom renvoie à la racine **her*, « doit être l'autorité exercée non par injonction, mais par la persuasion, qui est le ressort même de la vie du temps de paix, et, dans la guerre, un renfort dramatique donné aux ordres »[73] ;
> « ce bizarre *Virites* caractérise » Quirinus « comme patron des hommes dans leur aptitude à faire masse, à compter par leur masse, et non par leurs valeurs singulières »[74].

G. Dumézil concluait son étude sur *Hora Quirini* de la manière suivante :

> Quirinus a pour auxiliaires Hora et Virites qui, dans le mécanisme politique de la cité, représentent l'une le pôle directeur, les autres le peuple composé par les Quirites, à la fois groupe organisé et somme de respectables individualités[75].

La reconstruction de G. Dumézil pose problème à plusieurs égards. D'une part, parce qu'elle impose de calquer l'articulation de *Virites* et *Hora* à Quirinus sur celle qui unit *Nerio* et *Moles* à Mars. D'autre part, l'interprétation de *Hora* comme liée « au pôle directeur » de la cité semble davantage dictée par les présupposés ou la méthode de G. Dumézil que reposer sur les sources – cette interprétation l'oblige d'ailleurs à revoir le texte d'une inscription, afin de rejeter l'implication plus que vraisemblable de *Hora Quirini* dans la fête des *Volcanalia*, éliminant ainsi une pièce du dossier documentaire qui ne cadre pas avec sa reconstruction[76]. Enfin, et peut-être plus fondamentalement, comment des noms renvoyant, selon G. Dumézil, à des réalités purement humaines (élites dirigeant la cité et Quirites) pourraient-ils être considérés comme des divinités reflétant une qualité ou une caractéristique de Quirinus ? Au contraire, ne devrait-on pas alors trouver une formule inverse, du type *Quirinus Horae*, à l'instar du Génie du Sénat ?

Des interprétations de G. Dumézil, une semble cependant acquise : le nom de *Hora* peut être expliqué par la racine **her-*, qui a donné en latin *horior* et *hortor*[77]. On peut ainsi considérer la divinité comme la « force

---

73. *Ibid.*, p. 174.
74. G. Dumézil, *Idées romaines*, p. 233.
75. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 179.
76. Inscription citée *infra*, n. 80.
77. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 174 ; R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 203 ; O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, p. 247 ; J. Scheid, *À Rome sur les pas de Plutarque*, p. 65. Et déjà en ce sens Plutarque, *Questions romaines* 46.

de persuasion » de Quirinus ou plus largement comme sa volonté[78]. À l'exception d'une *Question romaine* de Plutarque, traitant de la déesse *Horta-Hora*[79], les textes qui mentionnent la divinité la mettent en rapport avec Quirinus. *Hora Quirini* est ainsi honorée lors des *Volcanalia* du 23 août, en même temps que Vulcain et *Maia* dans le calendrier d'Antium, et très vraisemblablement aussi dans le calendrier des arvales où, outre les divinités déjà citées, sont également vénérées le même jour les Nymphes et *Ops Opifera*[80]. Dans les *Annales* d'Ennius, *Hora Quirini* est invoquée en même temps que Quirinus *pater*, dans une prière, sans doute prononcée par Hersilia, après l'enlèvement des Sabines[81]. Enfin, dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Hersilie, après sa mort, reçoit le nom de *Hora Quirini*, épouse de Romulus-Quirinus[82].

Quant aux *Virites* de Quirinus, elles pourraient s'expliquer plutôt que par *uiri-Quirites* comme le proposait G. Dumézil – ce qui pose problème au niveau du sens, nous l'avons vu – par *uires*, *uirium* (*uis* au singulier), désignant les forces, ou encore la force ou la puissance[83]. Forces qui peuvent

78. Pour cette dernière interprétation, R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 203.

79. Plutarque, *Questions romaines* 46.

80. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, t. XIII, p. 500-501 : Ant. mai. : *VO[LK(ANALIA)]. / V[olk(ano), H]orae Qu[i(rini)], / M[aiae s]upr(a) Comi(tium)* ; Arv. : *[VOLK(ANALIA). Feriae] / Volcano. / [Volk(ano) in cir(co) Flam(inio), Nymp]his in Camp(o), Opi Opifer(ae) / [in---, Horae] Quir(ini) in Colle, Volk(ano), / [Maiae supra] Comit(ium)* (inde a prima voce *Volcano* addit. post.).

81. Ennius, fr. *Annales* 117 : *Quirine pater ueneror Horamque Quirini*. Voir aussi Aulu-Gelle 13, 13, 13 (à propos d'une prière de Hersilia à Neria de Mars, dans ce même contexte de l'enlèvement des Sabines). Voir O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, p. 245-247 ; G. Morisco, « La preghiera di Ersilia a *Neria Martis* negli *Annales* di Gn. Gellio (fr. 15 Chassignet) ».

82. Ovide, *Métamorphoses* 14, 805-851 (851) : *mutat Horamque uocat, quae nunc dea iuncta Quirino est*. On notera que l'aspect « force de persuasion » de *Hora*, évoqué par Plutarque sur la base de l'étymologie, se retrouve également dans certains récits mettant en scène Hersilie (voir G. Dumézil, *La courtisane*, p. 174-175 ; T. P. Wiseman, « The wife and children of Romulus », p. 449-450).

83. W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, p. 150 : « strength of force of Quirinus » ; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, p. 55, n. 3 ; H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, p. 181 : « the "male forces" of Quirinus » ; R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 203 ; T. Köves-Zulauf, « Virtus und Pietas », p. 260 ; F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236 : « la Virilité ou la Force (?) ». Sur les sens de *uis* au pluriel, voir F. Gaffiot, *Le grand Gaffiot*, p. 1711 ; parmi ces sens : forces armées, troupes, soldats. E. Dupraz, que je remercie, me fait cependant part des observations suivantes : « 1. *Virites*, où la longueur des voyelles n'est pas directement attestée, semble contenir la base linguistique en *-t-* de *uirītim* "homme par homme", lequel peut selon le dictionnaire étymologique du latin de

s'exprimer par les citoyens-Quirites. Correspondant aux Forces des Quirites, ces *Virites* auraient dès lors pu faire l'objet d'une invocation – à la différence des Quirites qui ne peuvent, en tant que tels, être considérés comme divinité. Que le terme se rattache à *uis* ou à *uir* – les deux substantifs remontant vraisemblablement à une racine commune –, il pourrait être traduit par « forces » ou plus précisément « forces viriles »[84].

Maia Volcani

Quant au dossier de *Maia*, divinité mieux documentée que les autres de la liste d'Aulu-Gelle, je lui ai consacré récemment une enquête approfondie[85]. Rappelons simplement les éléments suivants. Comme l'indique son nom dérivé du comparatif de *magnus, a, um*, la déesse représente « le processus même de l'agrandissement »[86]. Attachée à Vulcain, elle peut ainsi être considérée comme la force d'expansion du feu dévorant et c'est à ce titre qu'elle reçoit un sacrifice le 23 août, en même temps que d'autres divinités, dont *Hora Quirini :* elle est alors priée de s'abstenir, de s'éloigner des céréales mises en réserve[87].

C'est vraisemblablement aussi en tant que divinité de l'accroissement qu'elle est honorée le 15 mai, aux côtés de Mercure, par les marchands : elle représenterait alors l'accroissement des gains espérés que patronne

---

M. de Vaan (*Etymological Dictionary of Latin*, p. 681, 683) être analysé comme suffixé en **-tim* sur une base **uirī-* elle-même extraite de *uirīlis*, dérivé de *uir*. L'argument pour lier *uirites* à *uirītim* est simplement la présence du *-t-*, mais ce n'est pas négligeable. 2. Or *uirītim* comporte un [i] radical bref, celui de *uir* "homme [masculin]", contrairement à celle de *uīres* "forces", qui contient un [i] long (peut-être y a-t-il un rapport au stade indo-européen, mais plus en synchronie). 3. Donc si on admet, comme le suffixe en -t- de *uirītim* et *Virites* y incite, que *uirites* est lié à *uirītim*, alors il ne peut pas être lié à *uires*, sauf à la rigueur et secondairement par étymologie populaire, mais il n'y a pas de raison. *Virītes* paraît plus précisément être un NOM pl. refait sur *uirītim* analysé secondairement comme un ACC sg. ».

84. Je remercie L. Isebaert pour les indications fournies. Voir en ce sens les références de la note précédente.
85. F. Van Haeperen, « Penser une divinité romaine peu connue, Maia ».
86. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, p. 66-67 ; voir aussi G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 229 ; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, p. 130 ; H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, p. 182.
87. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, p. 63-67. Cette interprétation des *Consualia-Volcanalia-Opiconsiuia* et de leur enchaînement est largement partagée par les modernes, comme le note H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, p. 166.

Mercure. Signalons enfin que la déesse était aussi honorée le 1er mai, peut-être en rapport avec les tremblements de terre – conçus comme causés par les mouvements d'une terre sortant d'elle-même, en croissance en quelque sorte, sous l'effet de sa chaleur interne. Autrement dit, Maia n'est pas toujours liée à Vulcain dans nos sources, tant s'en faut.

Heries Iunonis

Heries Iuononis n'est attestée que par ce passage d'Aulu-Gelle. Elle a fait l'objet d'interprétations variées[88]. Nous retiendrons ici celle qui semble la mieux fondée, dans l'état actuel de nos connaissances : *Heries* peut être rapproché du terme osque *heria*, signifiant « volonté » et dérivant de la même racine que *Hora* (**her-*)[89]. Elle représenterait donc la Volonté de Junon.

Moles et *Nerio* de Mars

Comme Quirinus avec ses *Virites*, Mars est qualifié par une divinité au pluriel, les *Moles*. Celles-ci sont également attestées dans le *Feriale Cumanum*, un calendrier d'époque augustéenne, qui mentionne une *supplicatio* aux *Moles* de Mars, vraisemblablement à l'occasion de la dédicace du temple le 12 mai[90].

---

88. A. Domaszewski, *Abhandlungen*, p. 108 : « *Heries Iunonis* hingegen ist eine Eigenschaft des Mondlichtes, wahrscheinlich der Glanz, das Strahlen, eben das, was der Beiname Lucina bezeihnet » ; W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, p. 154 : « Roman scholars themselves explained Nerio Martis as equivalent to Virtus Martis; Herie Iunonis probably means something of the same kind » ; p. 483 : « in "Nerienem Mavortis et Herem" (Ennius, fr. *Annales* 70, dans Baehrens, *Fragm. Poet. Lat.*) we may see the strength and the will of Mars (cp. Herie Iunonis) » ; H. J. Rose, « Lua Mater », p. 15-16 : signifiant volonté *(herentas)* de Junon ; G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. III, p. 79 : « Si l'on songe que Junon avait Héra, Hère pour *interpretio graeca* et avait été très tôt, au moins dans la triade capitoline, repensée sur le modèle de Héra, on soupçonne que c'est cette seconde nature, cette essence grecque, qui s'exprime d'une manière ou d'une autre dans cette étrange figure, Herie, dont on ne connaît pas d'autre mention à travers toute la littérature, toute la documentation romaines ».

89. O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, p. 247-248 ; R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 203-204. F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236 interprètent *Herie* comme la Force.

90. *CIL* X, 3682 ; *Inscr.It.* 13, 2, 44 : *[IIII Id(us) Mai(as) eo die aedes Martis dedicatast (?) supplica]tio Molibus Martis.*

Les *Moles* de Mars ont été interprétées par G. Dumézil, comme la « fusion » des individus « en puissantes masses » auprès du dieu de la guerre[91]. Comme dans le cas des *Virites* et de *Hora*, je ne comprends pas en quoi cette réalité toute humaine en viendrait à être invoquée dans une prière (là où l'inverse serait éventuellement envisageable, à l'instar de divinités dites abstraites caractérisant telle ou telle composante de l'*exercitus*[92]). Je me demande dès lors s'il ne faudrait pas proposer une interprétation différente de *moles* – tenant compte des autres acceptions que revêtait ce terme, à savoir *munus* ou encore *magnitudo*, *grauitas*, *maiestas* ou *uis*[93]. On pourrait alors concevoir que les *Moles* en tant que Force ou Ampleur des puissantes armées (ou des corps armés) de Mars aient constitué un des qualificatifs du dieu.

Quant à *Nerio* de Mars, elle est documentée par la suite du texte d'Aulu-Gelle et par un passage de Jean le Lydien, selon lequel, le 23 mars, jour du *Tubilustrium*, sont honorés Arès et Nerinè – une déesse dont le nom dérive de la langue sabine, *nerinê* signifiant le courage[94]. Sur ce point, l'auteur byzantin s'accorde donc avec Aulu-Gelle. Selon ce dernier, en effet, *Nerio* signifie en sabin *uirtus* et *fortitudo*[95], sens qui est resté en latin, puisque « chez les *Claudii* venus chez nous de la Sabine on appelait *Nero* celui qui avait un courage remarquable et sans égal »[96]. Il faut dès lors comprendre, poursuit l'antiquaire, que *Nerio* « se montre donc comme une sorte de force, puissance et majesté de Mars »[97]. Cette étymologie est appuyée par la linguistique moderne : la racine **ner-* désigne en

91. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 172. Voir en ce sens R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, p. 204 : « *Moles Martis* est une expression qui traduit l'épique *môlos Arèos*. C'est la masse d'une armée qui écrase tout ce qui fait obstacle à son passage ».
92. Telle la Victoire de légion (*CIL* III, 11082 ; VII, 217). Voir C. Schmidt Heidenreich, *Le glaive et l'autel*, p. 173-176.
93. *TLL* 8, 1340-1342. Voir en ce sens F. Chapot, B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 236.
94. Jean le Lydien, *De mensibus* 4, 60.
95. Aulu-Gelle 13, 23, 7 : *Id autem, siue « Nerio » siue « Nerienes » est, Sabinum uerbum est, eoque significatur uirtus et fortitudo.*
96. Aulu-Gelle 13, 23, 8 : *Itaque ex Claudiis quos a Sabinis oriundos accepimus, qui erat egregia atque fortitudine « Nero » appellatus est.*
97. Aulu-Gelle 13, 23, 10 : *Nerio igitus Martis uis et potentia et maiestas quaedam esse Martis demonstratur.*

effet l'homme dans sa fonction de guerrier[98]. Parfois interprétée comme épouse de Mars[99] et pouvant être désignée comme Minerve[100], *Nerio* a pu être identifiée par les Anciens à Minerve ou à Aphrodite, comme le rappelle le Lydien[101].

Qualités, caractères, modalités d'action des divinités de la liste d'Aulu-Gelle

Après avoir passé en revue les différents « petits dieux » de la liste d'Aulu-Gelle, considérons, de manière plus globale, les points communs et différences qui émergent au niveau de leurs qualités, caractères, fonctions ou modalités d'action.

Certaines de ces entités divines qualifient positivement le « grand dieu » au génitif de la séquence onomastique, en insistant sur des caractéristiques assez générales, telle que la Force ou la Persuasion ou encore peut-être la Volonté dans le cas de Junon. Les Forces de Quirinus et Mars (*Virites* et *Moles*) correspondent peut-être, si on adapte un peu l'interprétation dumézilienne, d'une part à celles des citoyens-Quirites en temps de paix *(Virites Quirini)*, d'autre part à celles du dieu et de ses citoyens-soldats en temps de guerre (Mars) – le pluriel de ces deux entités pouvant indiquer qu'il s'agit de forces collectives. *Nerio*, au singulier, semble quant à elle représenter la force ou la vaillance du dieu Mars. Quant à *Hora*, elle correspond plutôt à la « force de persuasion » de Quirinus, qu'elle agisse sur les autres dieux ou sur les citoyens[102]. Dans la même ligne, nous verrions dans *Nerio* la force de Mars pouvant insuffler son courage aux soldats (ou à d'autres entités divines). Observons encore que, dans la mesure où notre corpus documentaire le permet, *Moles*, *Nerio* et *Hora* apparaissent toujours liées au « grand dieu » dont elles dépendent dans la liste d'Aulu-Gelle[103]. Si les caractéristiques de Force ou de Persuasion qu'expriment ces dieux

98. G. Dumézil, *Idées romaines*, p. 225-241 (reprenant son article « Ner- et uiro- dans les langues italiques », p. 175-189).
99. Plaute, *Truculentus* 515.
100. Porphyrius, *Sur les lettres d'Horace* 2, 2, 208.
101. Jean le Lydien, *De mensibus* 4, 60.
102. Les incitant « aux belles actions » selon Plutarque, *Questions romaines* 46 ; à la paix, selon J. Scheid, *À Rome sur les pas de Plutarque*, p. 65.
103. Voir cependant Plutarque, *Questions romaines* 46, où *Hora-Horta* apparaît seule.

semblent assez générales – proches finalement de la notion de *Numen* –, les noms qui s'y réfèrent sont choisis avec grand soin et qualifient spécifiquement les divinités en question : pas de *Moles* d'une autre divinité que Mars ; pas de *Hora* d'un autre dieu que Quirinus. Ainsi, si ces dieux apparaissent comme « mineurs » en tant que subordonnés à Mars, Quirinus et Junon, ils n'en représentent pas moins de « grandes qualités » des divinités qu'ils qualifient.

Qu'en est-il des trois autres divinités de la liste ? À l'instar des *dii certi* d'Arnobe qui « exercent des patronages, des facultés et des pouvoirs précis »[104], *Lua*, *Salacia* et *Maia*, représentent quant à elles une modalité d'action spécifique, que révèle de manière assez évidente leur nom, dérivant directement de leur *officium*[105] : la Dissolution ; la Force bondissante de l'eau ; l'Accroissement. Ces fonctions se révèlent ambivalentes, leur effet pouvant être positif ou négatif selon les terrains sur lesquels agissent ces « petites déesses ». Elles peuvent dès lors être invoquées pour éloigner le danger qu'elles représentent (telle *Maia Volcani* lors des *Volcanalia* ou *Lues* dans le *carmen aruale*), se rapprochant ainsi des dieux qu'Augustin qualifie de *mali*[106]. Notons encore que, dans les trois cas, ces divinités ont, par ailleurs, une existence indépendante du dieu qu'elles qualifient dans la liste d'Aulu-Gelle (recevant toutes trois dédicaces ou sacrifices).

À quelle occasion les divinités de la liste ont-elles pu être invoquées/priées/célébrées ensemble ?

En partant de l'hypothèse de travail que les divinités de la liste d'Aulu-Gelle ont été invoquées ensemble, dans une même *comprecatio*, tentons de préciser dans quels contextes ou à quelles occasions ces divinités auraient pu être célébrées.

D'après le début du texte d'Aulu-Gelle que nous avons examiné en détail, le contexte dans lequel s'inscrit notre liste peut être caractérisé comme relevant de la sphère publique. Vu les sources citées par l'auteur,

---

104. Arnobe, *Contre les Gentils* 2, 65 : *dii certi certas apud uos habent tutelas licentias potestates, neque eorum ab aliquo id quod eius non sit potestatis ac licentiae postulatis.*
105. Servius, *Commentaire aux Géorgiques* 1, 21 cité *supra* ; voir M. Bettini, *Il dio elegante*, p. 50-52.
106. Augustin, *Cité de Dieu* 8, 13 : *illa profecto uacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant, bonos autem, ut adiuuent, inuocandos.*

on pourrait penser à une invocation faite par un magistrat dans le cadre d'un discours ou à une prière prononcée par un magistrat ou par un prêtre à l'occasion d'un sacrifice, fût-il ordinaire ou extraordinaire. Différents exemples attestent ces cas de figure – je ne m'y attarderai pas[107].

La citation d'Aulu-Gelle n'est cependant pas nécessairement complète : cette invocation à des entités peu connues ne constituait vraisemblablement qu'un segment d'une prière plus longue, dans laquelle étaient d'abord cités des dieux plus importants. Tout comme les rites expiatoires des arvales, liés à la gestion du bois sacré de *Dea Dia*, s'adressent d'abord à Mars, destinataire logique de la *lustratio*, puis à la déesse propriétaire du *lucus*, suivie d'une série de divinités comprises entre Janus (qui ouvre – comme le veut la coutume – la série des dieux ensuite honorés) et Vesta, parmi lesquelles Jupiter, Mars et plusieurs « grands » dieux. Ce n'est qu'ensuite que sont citées trois « petites » déesses, *Adolenda*, *Conmolenda*, *Deferunda* ; tandis que se trouvent, en fin de liste, le Génie impérial puis les *diui*[108]. Quant à l'invocation prononcée par le flamine lors du *sacrum Ceriale*, elle commence par Tellus et Cérès, avant les dits « petits dieux agricoles » des *indigitamenta*[109].

Dans notre cas, les « petites divinités » auraient également pu être précédées de la divinité principale à qui s'adressait, en priorité, l'invocation, et éventuellement d'autres « grands » dieux. Il n'est pas impossible que la divinité principale et les éventuels « grands » dieux, qui auraient été nommés au début de cette litanie, aient correspondu à l'un ou l'autre des dieux dont le nom est donné au génitif dans la liste, par exemple Saturne.

Afin de resserrer davantage le cadre, précisons que certaines divinités de la *comprecatio* citée par Aulu-Gelle apparaissent ensemble par ailleurs.

Ainsi, Lua est invoquée en même temps que Mars, Minerve et d'autres dieux, lors de la destruction des armes des ennemis par le feu,

107. Exemple d'invocation aux dieux faite par un magistrat dans le cadre d'un discours, voir *supra* la harangue du consul Postumius à la fin de l'affaire des Bacchanales ; exemple de prière prononcée par un magistrat à Rome lors d'un sacrifice extraordinaire : Tite-Live 31, 5, 1-4 ; pour un exemple de prière prononcée par un général en campagne lors d'un sacrifice, voir le cas célèbre de Scipion : Tite-Live 29, 27, 1-4.

108. J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », p. 184-203.

109. Servius auctus, *Commentaire aux Géorgiques* 1, 21. Voir l'article de F. Prescendi dans ce volume.

en 167 av. n. è.[110]. Ce genre de cérémonies implique également Vulcain, à plusieurs reprises[111], ou encore plus largement les dieux de la guerre – *tois enyaliois theois*[112] (et dans un cas Jupiter Victor[113]). Par ailleurs, *Hora Quirini*, *Maia* et Vulcain sont honorés ensemble lors des *Volcanalia* du 23 août (peuvent s'y ajouter *Ops Opifera* et les Nymphes)[114].

Les divinités de la liste d'Aulu-Gelle auraient-elles pu être invoquées ensemble lors du rituel de la destruction des armes des ennemis par le feu ? Attesté par quelques textes, ce rite, pratiqué sous la République jusqu'à l'année 86 au moins, consiste à rassembler les armes des ennemis en un tas (à l'exception d'un petit nombre qui constituent des dépouilles de guerre, pouvant ensuite être exhibées lors du triomphe). Celles-ci sont alors brûlées par le général, revêtu du *cinctus Gabinus* – selon le rite romain, comme le précise Appien[115] – devant ses troupes rassemblées. Le rite est suivi d'une *contio*, de la distribution du butin et des récompenses aux soldats méritants[116]. Vulcain, Mars et *Lua*, qui peuvent être destinataires de ce rite, figurent parmi les dieux de notre liste, au génitif pour les deux premiers, à l'accusatif pour la dernière. Dans le rite de combustion des armes, *Lua* n'est cependant pas qualifiée par le dieu dont elle dépend : elle y porte l'épithète *Mater*, vénérable en quelque sorte, ce qui se comprend dans la mesure où son pouvoir de destruction par la Dissolution revêt ici une valeur bénéfique. On concevrait aisément que parmi les autres dieux, *quibus spolia hostium dicare ius fasque est*[117], aient pu être invoqués les *Moles* et *Nerio* de Mars, qui précisent les qualités du dieu, tout comme *Maia* de Vulcain, utile pour assurer un feu dévorant capable de détruire les armes des ennemis. Resterait à expliquer, dans un tel rite, la présence des quatre autres dieux de la liste d'Aulu-Gelle. Les *Virites* et *Hora* de Quirinus pourraient se justifier par le fait que le rite de combustion

110. Tite-Live 45, 33, 1-2 (texte cité *supra*) ; en Tite-Live 8, 1, 6 (seule *Lua* est citée). Mars et Minerve honorés *kata patria* par Scipion en 146 av. n. è. : voir Appien, *Les guerres d'Afrique* 20, 133.
111. Tite-Live 1, 37, 5 ; 23, 46, 5 ; 30, 6, 9 ; 41, 12, 6. Voir aussi Servius auctus, *Commentaire à l'Énéide* 8, 562.
112. Appien, *Les guerres d'Espagne* 57 (en 153 av. n. è.) ; *La guerre contre Mithridate* 45 (en 86 av. n. è.).
113. Tite-Live 10, 29, 18.
114. Voir références *supra*.
115. Cf. Appien, *La guerre contre Mithridate* 45.
116. Tite-Live 38, 23, 10-11. Sur ce rite, J. Rüpke, *Peace and war in Rome*, p. 205-207.
117. Tite-Live 8, 1, 6. Voir texte *supra*.

des armes des ennemis marque, en quelque sorte, la fin de la guerre et le retour à la paix civile que patronne Quirinus[118]. *Salacia*, représentant les eaux bondissantes de Saturne, semble en revanche plus difficile à intégrer dans ce tableau. À moins de supposer qu'elle ne soit invoquée pour se tenir éloignée des vaisseaux transportant les armes non brûlées[119] – mais cette explication est alambiquée et surtout fort déconnectée du rite même de destruction des armes. Quant à Junon, elle ne semble pas à sa place dans un tel rite. Observons enfin que l'ordre même des divinités de la liste est difficilement explicable dans le contexte de la combustion des armes, marquant la transition entre guerre et paix. Pourquoi les Forces et la Vaillance de Mars seraient-elles invoquées en dernier lieu ? Pourquoi *Salacia* interviendrait-elle en seconde position (alors même que sa présence ne semble guère explicable) ? Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne retiendra donc pas l'hypothèse que ces divinités aient pu être invoquées, toutes ensemble, lors du rite de destruction par le feu des armes des ennemis.

Une autre piste mérite d'être suivie : les divinités citées auraient pu participer à une fête régulière du calendrier romain, liée d'une manière ou d'une autre au stockage des céréales ou plutôt à l'ouverture des réserves. *Lua Saturni*, qui ouvre la liste, nous oriente en effet au mois de décembre, autour des *Consualia*, des *Saturnalia* et des *Opalia* (respectivement les 15, 17 et 19 du mois). Les *Consualia* et les *Opalia* célébraient l'une la conservation des biens engrangés, après l'ouverture des dépôts, l'autre l'abondance mise en circulation[120]. Comme l'a démontré G. Dumézil, en s'appuyant sur les traités des agronomes attestant le dégrangement des céréales en hiver, « une fois retirée la quantité immédiatement nécessaire, Consus se remettra, comme auparavant, sans changement de mission mais avec une vigilance accrue à cause des risques de corruption résultant de l'ouverture, à garder dans les dépôts le grain laissé pour les usages ultérieurs. Ops au contraire prendra en charge les grains libérés : elle ne sera plus

118. J. Rüpke, *Peace and War in Rome*, p. 206. Notons en passant que la présence conjointe de Quirinus, *Hora Quirini* et *Neria Martis* dans prière de Hersilie pourrait s'expliquer de manière analogue : on est à un moment charnière entre conflit et retour à la paix (Ennius, fr. *Annales* 117, voir *supra*).

119. Pour la présence de telles armes, voir les boucliers d'airain transportés sur les vaisseaux par le général en 146 av. n. è. (Tite-Live 45, 33, 1).

120. G. Dumézil, *Idées romaines*, p. 303 [289-304] suivi par H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, p. 167-169.

"l'Abondance en réserve" qu'elle est depuis le mois d'août [...] ; elle sera l'Abondance tout court, concrète, circulante, utilisable »[121]. Ce contexte rappelé, on comprend pourquoi *Lua*, représentant une caractéristique de Saturne, aurait pu être invoquée – par exemple lors des *Saturnalia* ou une des cérémonies de décembre – afin de tenir sa puissance de dissolution éloignée des céréales « libérées » ou restant engrangées. Maia de Vulcain aurait quant à elle été priée de détourner des céréales sa puissance de « feu dévorant ». *Hora Quirini*, honorée lors des *Volcanalia* aux côtés de cette dernière, peut ici être interprétée comme la Persuasion de Quirinus devant s'exercer face notamment aux dangers de Dissolution ou du Feu qui mettent en péril le bon approvisionnement de la cité. Contrairement à G. Dumézil qui estimait que « le protecteur des Quirites n'a pas besoin d'intermédiaire pour amadouer le dieu qui menace de destruction les Quirites et leurs biens »[122], ce serait précisément cet aspect particulier du dieu qu'il convenait d'invoquer et d'activer, lors des *Volcanalia* mais aussi de la fête où étaient invoquées les divinités de la liste : le dieu, dans toute la force de sa persuasion, mais aussi, à travers ses *Virites*, comprises comme ses Forces spécifiques. Mars, et plus particulièrement ses qualités propres, ne surprennent pas non plus dans un tel contexte : le dieu, dans ses caractéristiques de Forces et de Vaillance, est appelé à protéger les dépôts, en éloignant les dangers non par la Persuasion qui relève de Quirinus mais par sa force guerrière. Mais... que faire de *Salacia Neptuni* dans une telle reconstitution ? Je suggérerais que la déesse ait été priée d'éloigner des céréales engrangées les eaux bondissantes des cours d'eau – le Tibre surtout –, gonflés par les pluies et les crues. Les mois de novembre, décembre, janvier et février apparaissent comme ceux durant lesquels les inondations étaient les plus fréquentes à Rome[123]. Rappelons aussi que, parmi les conséquences des inondations, figurait la détérioration des céréales engrangées, pouvant à terme provoquer des disettes ou des famines. Sept crues du Tibre sont effectivement liées dans nos sources à des pénuries alimentaires et, explicitement dans certains cas, à la détérioration

121. G. Dumézil, *Idées romaines*, p. 303 ; Id., *La religion romaine archaïque*, p. 282.

122. G. Dumézil, *La courtisane*, p. 177.

123. G. S. Aldrete, *Floods of the Tiber in ancient Rome*, p. 66-71 (plus que les autres, le mois de décembre semble avoir été propice aux inondations, d'après les données dont on dispose pour des périodes postérieures à l'Antiquité toutefois ; quant aux textes antiques, ils attestent, sans surprise, que le niveau du Tibre était nettement plus haut en hiver).

des céréales stockées[124]. Ce rappel fait, on comprend mieux pourquoi *Salacia* aurait pu figurer en cette liste de divinités qui auraient été invoquées en décembre.

Quant à *Heries* de Junon, rappelons simplement que Junon pouvait être invoquée à la suite d'incendies, comme en 69, mais surtout qu'elle représente la protectrice souveraine des Romains.

L'ordre de la liste semblerait indiquer que les dangers les plus grands proviennent de la Dissolution et des Eaux bondissantes, que *Hora* et les *Virites* de Quirinus sont tenus d'écarter. Suit *Maia*, dans sa puissance de « feu dévorant », que pourraient tempérer non seulement *Hora*, comme lors des *Volcanalia*, mais aussi Junon. Mars, invoqué par le biais de qualités très spécifiques, clôt la liste, en tant que farouche défenseur guerrier.

La source dont provient la *comprecatio* d'Aulu-Gelle aurait ainsi pu correspondre à un texte similaire à celui transmis par Servius auct. *georg.* 1, 21 :

> *Fabius Pictor hos deos enumerat quos inuocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri : Veruactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Conuectorem, Conditorem, Promitoren.*
>
> Fabius Pictor énumère ces dieux qu'invoque le flamine quand il célèbre le sacrifice *Cerealis* à Tellus et Cérès : Retourneur de jachère, Remetteur en état de la jachère, Laboureur à gros sillons, Semeur, Laboureur de surface, Herseur, Sarcleur, Bineur, Moissonneur, Transporteur, Emmagasineur, Dégrangeur[125].

Le dernier dieu invoqué en janvier lors des *Cerealia* patronne la dernière des fonctions du cycle « céréal » : le dégrangement. Cette tâche pourrait être au cœur de la fête de décembre au cours de laquelle étaient énumérées les divinités de la litanie d'Aulu-Gelle, qui aurait pu puiser à une source rapportant un texte de ce type :

> *XX hos deos enumerat quos inuocat sacerdos (flamen ? pontifex ?) sacrum faciens Conso ? Neptuni ? Opi ? : Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iononis, Moles Martis Nerienemque Martis.*

124. G. S. Aldrete, *Floods of the Tiber in ancient Rome*, p. 131 et 137 pour les conséquences désastreuses que les inondations pouvaient avoir sur les céréales stockées.
125. Trad. J. Scheid (https://www.college-de-france.fr/media/john-scheid/UPL7025118251391493247_Textes_8_9janv2014.pdf, page consultée le 12/12/2022). Sur cette liste, M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 144-145, 221-222.

Bibliographie

Aldrete, Gregory S., *Floods of the Tiber in ancient Rome*, Baltimore 2006.

Altheim, Franz, « Altitalische und altrömische Gottesvorstellung », *Klio* 30 (1937), p. 34-53.

Bettini, Maurizio, *Il dio elegante: Vertumno e la religione romana*, Turin 2015.

Casquero, Manuel A., « Lua Saturni », *Helmantica* 95 (1980), p. 206-232.

Chapot, Frédéric, Laurot, Bernard, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout 2001.

De Vaan, Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leyde 2008.

Degrassi, Attilio, *Inscriptiones Italiae*, t. XIII. *Fasti et elogia*, Rome 1963.

Domaszewski, Alfred, *Abhandlungen zur römischen Religion*, Leipzig, Berlin 1909.

Dumézil, Georges, « Ner- et uiro- dans les langues italiques », *REL* 31 (1953), p. 175-189.

—, *Déesses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956.

—, *Idées romaines*, Paris 1969.

—, *La religion romaine archaïque*, 2e éd., Paris 1974.

—, *Mythe et épopée*, t. III. *Histoires romaines*, 3e éd. corrigée, Paris 1981.

—, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)*, Paris 1983.

—, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines*, 2e éd., Paris 1986.

Estienne, Sylvia, « Vénus et les autres. Penser les divinités au prisme des "réseaux relationnels" », dans Y. Berthelet, F. Van Haeperen (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux 2021, p. 17-34.

Gavoille, Laurent, *Oratio ou la parole persuasive*, Louvain 2007.

Gourevitch, Danielle, « La stérilité féminine dans le monde romain : *uitium* ou *morbus*, état ou maladie », *Histoire des sciences médicales* 47 (2013), p. 219-231.

Guittard, Charles, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007.

—, « Invocations et présence divine dans la prière à Rome », dans N. Belayche *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, p. 491-501. DOI : https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.4.00376.

—, « Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome », *Revue des études latines* 76 (1998), p. 71-92.

—, « La notion d'archaïsme à Rome : l'exemple des formules de prières latines », *Ktèma* 31 (2006), p. 155-165.

Köves-Zulauf, Thomas, « Virtus und Pietas », *Acta Antiqua* 40 (2000), p. 247-252.

Latte, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, Münich 1960.

Lentano, Mario, *Nomen: il nome proprio nella cultura romana*, Bologne 2018.

Marache, René (éd. et trad.), *Aulu-Gelle. Les nuits attiques*, t. III. *Livres XI-XV*, Paris 1989.

Morisco, Gennaro, « La preghiera di Ersilia a *Neria Martis* negli *Annales* di Gn. Gellio (fr. 15 Chassignet) », *Paideia* 64 (2009), p. 529-538. DOI : https://doi.org/10.1400/166058.

Perfigli, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pise 2004.
Pighi, Giovanni Battista, *La poesia religiosa romana*, Bologne 1958.
Preller, Ludwig, *Römische Mythologie*, t. II, 3, Berlin 1883.
Quaglia, Alessio, « Un chicco di grano deve morire per dare frutto: riflese sioni varie su Lua, la "madre dissoluzione" », dans S. Montero Herrero, J. García Cardiel (dir.), *Los dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Séville 2016, p. 197-225.
Rose, Herbert J., « Lua Mater: Fire, Rust, and War in Early Roman Cult », *The Classical Review* 36 (1922), p. 15-18.
Rüpke, Jörg, *Peace and war in Rome: a religious construction of warfare*, Stuttgart 2019.
Scheid, John, « *Carmen* et prière. Les hymnes dans le culte public de Rome », dans Y. Lehmann (dir.), *L'hymne antique et son public*, Turnhout 2007, p. 439-450. DOI : https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.4.00416.
—, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), p. 184-203. DOI : https://doi.org/10.1515/9783110233827.184.
—, *Romulus et ses frères : le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome 1990.
—, *À Rome sur les pas de Plutarque*, Paris 2012.
—, Svenbro, Jesper, « Chapitre 18. *Götternamen revisited*. La génération des dieux selon Hermann Usener », dans P. Bonte, E. Porqueres i Gené, J. Wilgaux (dir.), *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris 2011. DOI : https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.8286.
Schmidt Heidenreich, Christophe, *Le glaive et l'autel. Camps et piété militaires sous le Haut-Empire romain*, Rennes 2013.
Skutsch, Otto, *The Annals of Q. Ennius*, Oxford 1985.
Van Haeperen, Françoise, « Penser une divinité romaine peu connue, Maia », dans S. Estienne *et al.* (dir.), *Les enfants d'Acca Larentia. Mélanges John Scheid*, Paris, à paraître.
Versnel, Hendrik S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, t. II. *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leyde, New York, Cologne 1993.
Warde Fowler, William, *The Religious Experience of the Roman People*, Londres 1911.
Wiseman, Timothy P., « The wife and children of Romulus », *The Classical Quarterly* 33 (1983), p. 445-452. DOI : http://www.doi.org/10.1017/S0009838800034704.
Wissowa, Georg, « Lua », dans W. H. Roscher (dir.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. II, 2, Hildesheim 1897, col. 2146.
—, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1912.

UMBRAE, DAEMONIA ET *NOMINA INANIA* : CLASSIFICATIONS ET FONCTIONS DES « PETITES DIVINITÉS » CHEZ TERTULLIEN ET ARNOBE[1]

Francesco Massa
Université de Turin

I. Polythéismes et classifications : le regard « mixte » des chrétiens de l'Antiquité

Depuis deux générations, l'analyse des polythéismes grec et romain a été largement renouvelée. Les enquêtes de Georges Dumézil, Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne ont mis en évidence que les divinités antiques n'étaient pas des puissances statiques ; qu'elles ne sont compréhensibles que dans les rapports qu'elles nouent avec les autres dieux et déesses, sachant que l'action d'une divinité se propage à travers sur des sphères d'influence variées et parfois contradictoires[2]. Sur la base de ces études, les polythéismes grec et romain ont été profondément redéfinis et les études sur leur langage, leur fonctionnement, leurs rouages se sont multipliées[3].

---

1. Ce travail est issu du projet de recherche Eccellenza « La compétition religieuse dans l'Antiquité tardive : un laboratoire de nouvelles catégories, taxinomies et méthodes », financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (2019-2023). URL : https://relab.hypotheses.org/. Je remercie sincèrement les organisatrices du colloque pour leur invitation et pour leurs remarques qui m'ont permis d'améliorer mon texte.
2. G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome* et Id., *La religion romaine archaïque* ; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* et Id., *Mythe et société en Grèce ancienne* ; M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs* ; M. Detienne, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », p. 52-72.
3. Pour ne prendre que des exemples récents, voir V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive* et les travaux du projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets and Interface between Religious Systems and Human

10.1484/M.BEHE-EB.5.142167

Les travaux récents ont notamment souligné toutes les perspectives qui s'offrent à nous dès lors que l'on enquête sur les dieux en tant que « puissances divines » inscrites dans des réseaux spatio-temporels soumis aux phénomènes de cohabitation, concurrence, compétition [4].

Cette recherche sur les « petites divinités » s'inscrit dans ce renouveau de l'analyse des polythéismes antiques, sur leur aptitude à nommer, classer, désigner des qualités ou propriétés, forger des assemblages et mettre les catégories en tension. Sans du tout préconiser un retour au structuralisme, il s'agit de faire levier sur les manières dont les pratiques et les discours ont été pensés, organisés, mis en relation, dans la dimension historique qui, sans cesse, infléchit et reconfigure les paysages rituels comme les régimes de connaissance du divin.

En ce qui concerne plus particulièrement l'étude de la religion romaine, les travaux de John Scheid, Micol Perfigli et Francesca Prescendi se sont penchés sur les modalités de construction, chez les Romains, des hiérarchies au sein du panthéon et sur l'organisation des rapports entre les innombrables divinités qui habitent le monde romain [5]. Puisque les polythéismes sont des systèmes ouverts, ils produisent des hiérarchies avant tout conjoncturelles et contextuelles qui construisent ou présupposent des relations entre les divinités dans des contextes donnés. Leurs logiques classificatoires sont donc expérimentales ; elles construisent des fragments de connaissance sur les dieux, qui orientent les pratiques de nomination, les usages rituels, les représentations dans les textes et les images.

Dans ce cadre, la *religio Romana*, à savoir la religion civique du *populus* romain dans son sens juridique, ne présente pas une différence normative et officielle entre de « grandes » et de « petites » divinités, puisque le

---

Agency », dirigé par C. Bonnet à l'université de Toulouse : en particulier C. Bonnet *et al.*, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », p. 3-27 et S. Lebreton, C. Bonnet, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », p. 267-296. Plus généralement, un excellent point de départ méthodologique est l'article de G. Pironti, M. Perfigli, « Politeismo », p. 45-86.

4. Sur la notion de « puissance divine », voir C. Bonnet *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*.

5. J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », p. 184-203 ; M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina* ; F. Prescendi, « Réflexions sur le polythéisme *romain* au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante », p. 151-162 ; Ead., « La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains ».

statut de ces puissances se construit notamment dans le déroulement de la pratique rituelle. Néanmoins, les sources littéraires évoquent parfois l'existence de divinités « mineures » ou « inférieures » dans les représentations hiérarchisées qu'elles offrent du monde divin romain[6]. Plusieurs définitions de ces « petites divinités » ont été données dans l'histoire des études. En se fondant sur leur domaine d'action, à la fin du XIX^e^ siècle Hermann Usener avait utilisé le terme *Sondergötter* pour désigner des « dieux spécifiques » dont les fonctions étaient exprimées par leur nom[7]. Aujourd'hui, la critique a plutôt tendance à utiliser le qualificatif de « fonctionnelles » pour définir la typologie de ces puissances divines liées aux diverses activités et phases de la vie humaine. L'une des spécificités est que, sauf quelques exceptions, ces divinités ne disposaient pas d'un lieu de culte. Leurs noms – et leurs actions – étaient invoqués dans les prières des pontifes : elles faisaient par conséquent partie d'un savoir spécifique et technique[8]. Comme le rappelait déjà Georges Dumézil, « l'énumération [*scil.* de ces divinités] reste l'affaire des liturgistes et des théologiens, elle n'appartient pas à la religion vivante »[9].

Le nombre de sources dont nous disposons pour étudier ces divinités est assez limité. De plus, ces sources sont souvent conservées par des auteurs chrétiens qui ont cité, à des fins polémiques, les œuvres des érudits, tel Varron reproduisant le contenu des listes de « petites divinités » qui étaient invoquées par les pontifes. Aux premiers siècles de notre ère, la question de la structure du monde divin polythéiste – et de son organisation – faisait en effet partie des préoccupations des auteurs chrétiens qui habitaient le même monde et qui s'interrogeaient sur le fonctionnement des cultes concurrents. Dans le cadre de l'enquête proposée par ce volume, le présent article vise à comprendre si les auteurs

6. Comme le rappelle F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains », qui renvoie notamment à des passages d'Ovide : *Métamorphoses* XIII, 587, où Aurore se dit *inferior* aux autres divinités et XV, 541-546, où le dieu Virbius se définit comme étant un *deus minor*.
7. H. Usener, *Götternamen*, p. 75. Sur l'importance d'Usener dans le débat sur les religions antiques au tournant des XIX^e^-XX^e^ siècles, voir G. Arrighetti, *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religion* et R. Kany, « Hermann Usener as Historian of Religion », p. 159-176.
8. Sur les divinités fonctionnelles, voir J. Scheid, *Recherches archéologiques à La Magliana 2*, p. 131-132 ; M. Perfigli, *Indigitamenta* et F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains ».
9. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 53. À ce propos, je renvoie à l'article de F. Prescendi dans ce volume.

chrétiens identifient ou isolent de « petites divinités » au sein de la religion romaine traditionnelle et comment ils classifient ces puissances divines, afin d'éclairer leur regard sur l'architecture du polythéisme romain. Ces auteurs portent sur les polythéismes de leur époque un regard « mixte », à la fois proche et éloigné : « proche », car ils appartiennent au monde culturel de leur époque et partagent la même *paideia* ; « éloigné », car ils construisent leurs identités en opposition aux religions traditionnelles de l'empire et ne cessent de souligner la distance qui existe entre la « vraie » religion et les religions des autres.

Les pages qui suivent se concentreront sur Tertullien et Arnobe, deux auteurs chrétiens d'Afrique proconsulaire, actifs entre la fin du IIe siècle et le début du IVe siècle. Ayant vécu avant la période constantinienne[10], ces deux auteurs permettent de réfléchir à une époque où les questions complexes de la christianisation institutionnelle de l'empire n'entrent pas encore en jeu[11]. À l'époque de Tertullien et Arnobe, la réflexion sur l'organisation du monde divin polythéiste n'est pas simplement un discours d'érudits ou d'antiquaires : la confrontation des chrétiens aux « petites divinités » est aussi la conséquence d'interactions réelles, sur le terrain, entre des individus et des groupes qui partageaient les mêmes espaces dans la cité[12]. Afin d'éviter une image déformée du *corpus* documentaire, il convient de rappeler dès le départ que les passages consacrés par les auteurs chrétiens aux puissances que nous appelons les « petites divinités » ne sont pas nombreux. Outre Tertullien et Arnobe, l'autre auteur qui propose des réflexions sur ces puissances est Augustin, notamment

10. Constantin fut le promoteur d'un changement de statut, plus favorable, pour les églises chrétiennes (privilèges politiques, économiques, juridiques). Comme des études l'ont désormais montré, cela ne signifie pas pour autant que sa gestion du pouvoir ait produit une « révolution » immédiate dans le panorama religieux de l'époque ; voir notamment T. D. Barnes, « Where There a Constantinian Revolution? », p. 374-384. Si « révolution » il y eut, ce fut dans les textes des auteurs chrétiens qui se sont efforcés de représenter les années constantiniennes comme un moment de changement radical dans l'histoire des églises et du christianisme.
11. Sur les problèmes posés par la notion de « christianisation », voir H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique* et E. Watts, « Christianization », p. 197-217.
12. Sur la dimension compétitive qui animait les territoires de l'empire, je me permets de renvoyer à F. Massa, « Thémistios et la cohabitation compétitive dans l'Empire romain des années 360 : une course des religions », p. 87-103 et Id., *Les cultes à mystères dans l'Empire romain : païens et chrétiens en compétition*.

dans l'analyse des *Antiquités divines* de Varron proposée dans la *Cité de Dieu*. Même si la dimension apologétique est encore essentielle dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone, le contexte historique du début du Ve siècle et le rapport de force entre « païens » et « chrétiens » sont cependant très différents et méritent une analyse à part.

II. Tertullien : entre systématisation et représentation de la vie quotidienne

Tertullien, actif sous les principats de Septime Sévère (193-211) et de Caracalla (211-217), appartient sans doute à la classe lettrée de Carthage[13]. La critique ne s'accorde pas sur le statut de l'auteur dans le cadre des groupes chrétiens carthaginois : Jérôme, à la fin du IVe siècle, affirme que Tertullien était un *presbyter*, mais Tertullien lui-même ne se classe jamais parmi les membres du clergé[14]. Nous sommes peu renseignés sur l'organisation des chrétiens de Carthage au tournant des IIe-IIIe siècles et, comme le rappelle Éric Rebillard, il se peut aussi qu'il n'existe pas « un évêque supervisant tous les chrétiens » de la ville et que plusieurs organisations chrétiennes coexistent de manière indépendante[15].

Lorsque l'on utilise Tertullien comme source, on ne souligne pas suffisamment que l'incertitude sur son statut rend plus compliqué de définir l'autorité exercée par l'auteur sur les destinataires de ses œuvres : s'agit-il du discours normatif du représentant de l'un ou de plusieurs groupes chrétiens de Carthage ou ne lisons-nous que les réflexions d'un rhéteur qui a adhéré à l'un des groupes chrétiens de la ville ? Si ces questions n'ont pas de réponses claires, nous savons en revanche que, par-delà leur structure interne, les chrétiens ne vivaient pas séparés des autres habitants de la

13. Voir É. Rebillard, « The West (2): North Africa », p. 303-322, en particulier p. 305-306. Tertullien connaissait bien les institutions municipales, comme le montrent C. Lepelley, « *Ubique Respublica*. Tertullien, témoin méconnu de l'essor des cités africaines à l'époque sévérienne », p. 403-421 et C. Hugoniot, « Tertullien décurion de Carthage ? », p. 11-28. Pour un profil de l'auteur, le livre de T. D. Barnes, *Tertullian*, demeure la référence principale.

14. Jérôme, *Sur les hommes illustres* 53.

15. É. Rebillard, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples*, p. 26. Sur l'organisation des communautés chrétiennes à l'époque de Tertullien, voir aussi P. Mattei, « Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », p. 275-287.

cité et qu'ils partageaient, comme le dit Tertullien lui-même, la même nourriture, les mêmes vêtements, les mêmes besoins vitaux[16]. Comme nous le verrons, les réflexions de l'auteur chrétien sur le monde divin romain sont construites à partir du partage quotidien au sein de la cité.

Chez Tertullien, il n'existe pas de définition générale des « petites divinités » : il n'y a pas de tentative de catégorisation qui passerait par le statut, « grand » ou « petit », des puissances de la religion traditionnelle. Tertullien n'isole pas de *dii minuti*, des « dieux minuscules », comme le fera Augustin au début du Ve siècle[17]. Chez l'évêque d'Hippone cependant, la démarche classificatoire s'inscrit dans une tentative de systématisation du paganisme qui n'est pas encore attestée au tournant des IIe-IIIe siècles et qui reflète la position de pouvoir des églises et de leurs évêques. Les textes de Tertullien, en revanche, permettent de souligner une présence importante des divinités que nous appelons « fonctionnelles ». Cette présence se décline dans une série d'enjeux différents qui montrent l'utilisation stratégique de ces puissances par l'auteur chrétien et sa connaissance du mode de fonctionnement de la religion romaine.

1. *Enjeu classificatoire*

Le premier enjeu qui apparaît, si l'on suit l'ordre chronologique de la production littéraire de Tertullien, est celui visant à systématiser les puissances divines qui gouvernent le monde romain. Dans les paragraphes de 9 à 11 du second livre du traité *Aux païens (Ad nationes)*, rédigé dans la première moitié de l'année 197[18], l'auteur chrétien propose une vision générale des dieux polythéistes qui est un point de départ idéal pour notre

16. Tertullien, *Apologétique* 42, 1 : *eiusdem uictus, habitus, instructus, eiusdem ad uitam necessitatis*. Sur la question de l'affichage d'une identité chrétienne dans le Carthage de Tertullien, voir É. Rebillard, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples*, p. 26-64.

17. Augustin, *La Cité de Dieu* II, 22 ; IV, 9 ; 21 ; VI, 9 ; VII, 2. Sur ces passages, voir F. Chapot, *Virtus veritatis*, p. 334. La classification de *dii minuti* n'est pas une invention d'Augustin : déjà Plaute, *Cistellaria* 522, faisait allusion à une distinction entre des dieux *magni, minuti, et patellarii* « grands, petits et de la "petite assiette" ». Sur les catégories de Plaute, voir notamment F. Prescendi, « *Minuti*, *medioxumi*, *patellari* » (avec la bibliographie antérieure).

18. Sur les raisons de cette datation, voir A. Schneider, *Le premier livre* Ad nationes *de Tertullien*, p. 7. Le texte latin de l'*Ad nationes* est cité d'après l'édition de J. W. P. Borleffs, *CCSL* I.

enquête. Il prend d'abord ses distances avec la classification proposée par Varron des *dii certi, incerti et selecti*[19], en donnant sa propre interprétation des hiérarchies divines, comme le montre le schéma suivant.

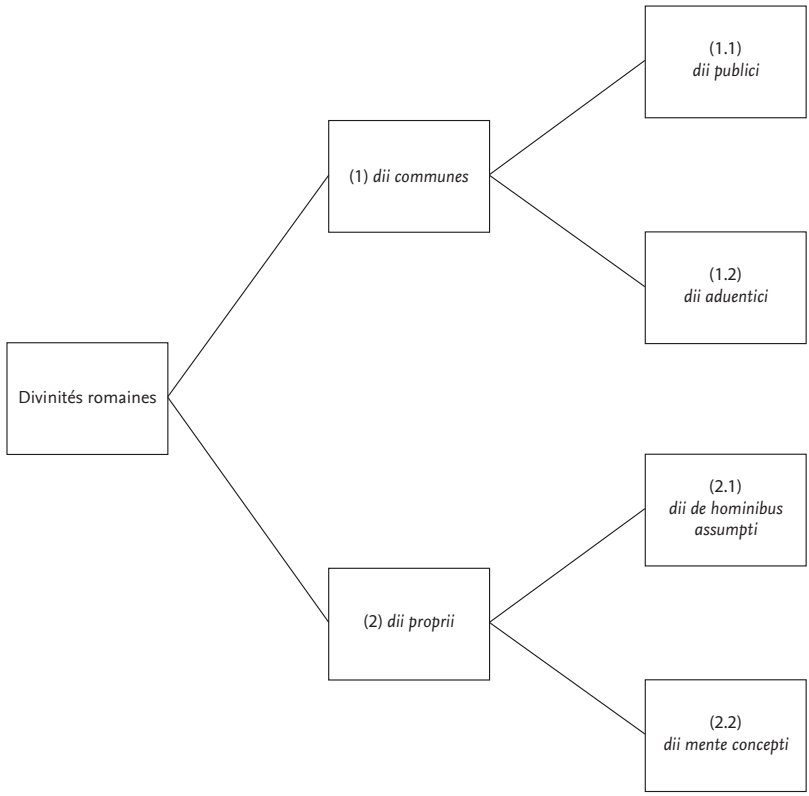


Fig. 1. La hiérarchie des divinités romaines d'après le traité *Aux païens* de Tertullien.

19. Tertullien, *Aux païens* II, 9, 3 : « Varron divisa les dieux des Romains en trois classes : certains, incertains et choisis » *(Romanorum deos Varro trifariam disposuit in certos, incertos et selectos)* : trad. personnelle. Comme le soulignait déjà J.-M. Vermander, « La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme », p. 111-123 : « Jamais l'auteur chrétien [*scil.* Tertullien] ne cherche à enfermer Varron en de réelles ou prétendues contradictions, ainsi que le fera plus tard saint Augustin, mais [...] il présente plutôt le païen comme un aide lui permettant de gagner du temps » (p. 113). Sur la classification varronienne, voir M. A. Cervellera, « Gli dei *certi*, *incerti* e *selecti* in Varrone », p. 185-194 et F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains ».

D'après Tertullien, il convient de classer les divinités en (1) *dii communes*, à savoir ceux qui sont partagés par tout le monde *(quos cum omnibus habent)* et (2) *dii proprii*, à savoir ceux qu'ils ont eux-mêmes conçus *(quos <sibi ipsi> sunt commenti)*[20]. Les dieux communs sont les divinités chantées dans les œuvres littéraires des poètes et analysées dans les traités des philosophes : ils correspondent aux deux premières catégories de la *theologia* qu'avait proposée Varron dans les *Antiquités divines*, au Ier siècle avant notre ère[21]. Ces dieux communs sont divisés à leur tour en (1.1) *dii publici* et (1.2) *dii aduentici*, c'est-à-dire publics et étrangers[22].

Après avoir illustré sa tentative de classification, l'intérêt de Tertullien se concentre sur les *dii proprii*, les dieux spécifiques du monde religieux des Romains, et donc de celui dont l'auteur était lui-même issu. Le choix de l'adjectif *proprius* est significatif : en contexte sacrificiel, le terme est attesté comme qualificatif de la victime afin de désigner une offrande « religieusement appropriée », qui est « conforme au rituel »[23]. Comme le souligne Francesca Prescendi, lorsqu'il est associé aux divinités, *proprius* est utilisé pour désigner une puissance qui « agit conformément à ses compétences »[24]. Selon Tertullien, ces dieux *proprii* peuvent encore se distinguer en deux groupes : (2.1) ceux qui sont devenus des divinités à partir des êtres humains, les *dii de hominibus assumpti* et (2.2) ceux qui sont forgés par l'esprit, les *dii mente concepti*[25].

Parmi les *dii de hominibus assumpti* (2.1), qui sont choisis sur la base de leurs bienfaits pour l'humanité, Tertullien classe Énée, Romulus, Sterculus, Faunus, Sanctus, Larentina, Antinoüs[26]. Ces figures humaines divinisées retiennent l'attention de l'auteur chrétien notamment pour répondre à une comparaison dangereuse qui risquait de rapprocher le christianisme de la religion traditionnelle romaine. Tertullien reconnaît en effet que pour la *consecratio* des morts les chrétiens avancent la même explication, à savoir que leur vie était digne d'un tel honneur. Il pense évidemment

20. Tertullien, *Aux païens* II, 9, 6.
21. *Ibid.*, II, 9, 8.
22. *Ibid.*, II, 9, 7.
23. Je m'appuie sur les réflexions de J. Scheid, P. Veyne, « *Proprius* (Virgile, *Ecl.* VII, 31 ; *Aen.* VII, 331) », p. 99-101.
24. F. Prescendi, « Les petits dieux des Romains », p. 23-40.
25. Sur ces passages voir J.-M. Vermander, « La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme », p. 113.
26. Tertullien, *Aux païens* II, 9, 9-10.

au culte des martyrs qui commençait à se développer dans les territoires de l'Afrique romaine au tournant des IIe-IIIe siècles[27]. La liste réunit des figures diverses : d'abord des personnages liés aux origines de Rome, les fondateurs Énée et Romulus, Faunus et Larentina qui devrait renvoyer à Acca Larentia, la nourrice de Romulus et Rémus[28] ; ensuite, une figure historique proche chronologiquement comme Antinoüs qui concentrait souvent les attaques de la polémique chrétienne, notamment chez les auteurs chrétiens de langue grecque, et qui montre que Tertullien adaptait le contenu des auteurs latins précédents à son époque[29] ; enfin, deux entités, Sterculus et Sanctus, qui à nos yeux pourraient aussi faire partie de l'autre catégorie, celle des divinités créées par la *mens*, mais qui, d'après, Tertullien sont des figures humaines divinisées.

Les *dii mente concepti* (2.2) correspondent aux dieux *certi* de Varron. Comme l'a montré Frédéric Chapot, « Tertullien s'intéresse non seulement à la multitude de ces divinités, mais aussi à la transparence de leurs théonymes »[30]. Le traité *Aux païens* insiste en effet sur l'origine des dénominations divines qui sont liées aux fonctions exercées et aux domaines de compétence des puissances. Un seul manuscrit (le *Parisinus latinus* 1622), transmet le texte de ce passage très lacunaire du traité de Tertullien :

> *N<ec tamen> | contenti eos deos asseuerare, qui uisi retro, auditi contrectatique su<nt, quorum> | effigies descriptae, negotia digesta, memoria<e> propagatae umbr<as ali> | quas incorporales, inanimales et nomina de rebus efflagitant<es deos> sanciunt, diuidentes omnem statum hominis singulis potestatib<us ab ip> | so quidem uteri conceptu, ut sit deus Conseuius quidam, qui con<satio> | nibus concubitalibus praesit, et Fluuionia, quae infantem in utero <nutriat>…*
>
> Non contents d'affirmer que ceux-ci sont des dieux, ceux qui ont été autrefois vus, entendus et touchés, ceux dont les images ont été peintes, les actes relatés et la mémoire perpétuée, ils tiennent pour dieux des ombres sans corps, inanimées, qui demandent instamment les noms des choses, répartissant toute la condition de l'individu entre des puissances

27. Tertullien, *Aux païens* II, 9. Sur le culte des martyrs en Afrique, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*.
28. Sur Larentina, voir aussi Tertullien, *Aux païens* II, 10, 4-10.
29. Sur Antinoüs, voir S. Destephen, « Antinoos au crible de la patristique », p. 53-71.
30. F. Chapot, *Virtus veritatis*, p. 248.

> distinctes, et ce même dès la conception dans l'utérus. Si bien qu'il y a un certain dieu Consevius qui préside aux rapports sexuels, et Fluvionia, qui nourrit l'enfant dans l'utérus[31]...

D'après Tertullien, ces entités que la religion romaine traditionnelle qualifiait par le titre de « divinités » n'ont aucune réalité. Elles sont sans corps *(incorporales)* et sans vie propre *(inanimales)*. Si elles sont des ombres, c'est qu'elles ne sont que tromperie. Elles n'ont même pas le statut, bien réel, de démons *(daemones)* que Tertullien attribuait à d'autres divinités païennes lorsqu'il affirme que le monde où il vivait était peuplé de démons[32].

Dans cette catégorie des *dii mente concepti*, Tertullien range une trentaine de divinités dont l'activité influence et détermine les diverses phases de la vie humaine : d'abord la conception et la vie du fœtus, la naissance et les premières étapes de la vie de l'enfant, comme *Conseuius*, qui présidait les inséminations des rapports sexuels, ou *Fluuionia*, qui nourrit l'enfant dans l'utérus (II, 11, 3-9) ; ensuite, l'apparition des sentiments des enfants, comme *Sentinus* qui permet à l'enfant d'« éprouver » pour la première fois (II, 11, 10) ; enfin, la protection des phases de la vie, de l'enfance à l'âge adulte, comme *Afferenda*, qui préside à l'apport de la dote (II, 11, 11-13)[33].

Dans l'ensemble de la production littéraire de Tertullien, la section du traité *Aux païens* est celle où les divinités que nous appelons « fonctionnelles » occupent la place la plus importante. Pour construire cette classification, Tertullien s'est appuyé très probablement sur le texte de Varron. Je ne vais pas analyser dans le détail ces divinités, car il suffit de renvoyer aux études de Frédéric Chapot et de Micol Perfigli[34]. Ce qui m'intéresse dans ce passage du traité est que Tertullien propose un exposé général sur l'organisation du monde divin, sa structure et ses hiérarchies. Nous ne trouvons pas ailleurs la même présentation, même si certaines de ces divinités sont évoquées aussi dans d'auteurs œuvres de Tertullien. Lorsque ces puissances reviennent, c'est simplement pour renforcer un argument polémique de l'auteur chrétien.

---

31. Tertullien, *Aux païens* II, 11, 2-3 (trad. personnelle).
32. Tertullien, *Apologétique* 22, 2.
33. J'emprunte cette répartition à F. Chapot, *Virtus veritatis*, p. 248 qui propose également un tableau très utile regroupant les divinités citées par Tertullien avec les étymologies proposées et les éventuels *loci paralleli* antiques (p. 249-251).
34. F. Chapot, *Virtus veritatis*, p. 246-254 et M. Perfigli, *Indigitamenta*, p. 68-69.

2. *Enjeu polémique*

Un exemple de cette tendance polémique est attesté dans l'autre traité contre les païens de Tertullien, l'*Apologeticum*, qui est profondément lié à l'*Aux païens*. Il s'agit de deux premiers ouvrages de l'auteur carthaginois dont le contenu se recoupe à plusieurs reprises ; la critique a d'ailleurs longuement débattu sur la possibilité que les deux textes ne soient que deux versions de la même œuvre [35]. Par-delà cette querelle philologique, l'approche de l'*Apologétique* concernant les « petites divinités » varie du traité *Aux païens*. Tertullien ne s'interroge pas sur la classification des divinités païennes d'un point de vue général. L'auteur évoque simplement trois de ces divinités : Sterculus, qui protège le « fumier » *(stercus)* ; Larentina qui, d'après des sources anciennes, était une prostituée et la nourrice de Romulus et Rémus [36] ; et Mutunus, qui protège le désir masculin.

> *Scilicet ista merces Romano nomini a Romanis deis pro gratia expensa est : Sterculus et Mutunus et Larentina provexit imperium. Peregrinos enim deos non putem extraneae genti magis factum voluisse quam suae et patrium solum, in quo nati, adulti, nobilitati sepultique sunt, transfretanis dedisse.*
>
> Nul ne doute que cette récompense a été accordée par les dieux au nom de Rome comme un privilège compensatoire ! Sterculus, Mutunus et Larentina ont étendu l'empire. Car les dieux pérégrins n'ont pas, je suppose, accordé leur préférence à une nation étrangère plutôt qu'à la leur, et ils n'ont pas livré à des gens d'outre-mer le sol de la patrie où ils sont nés, ont grandi, se sont fait connaître et ont été ensevelis [37].

Si Tertullien sélectionne ces trois divinités, c'est exclusivement pour tourner en ridicule la religion romaine traditionnelle. Puisque les païens considèrent que les divinités ont permis à Rome d'augmenter son pouvoir et son autorité dans la Méditerranée, Tertullien remarque polémiquement que ces divinités romaines doivent nécessairement être Sterculus, Larentina et Mutunus, car les grands dieux sont d'origine étrangère, comme la

35. Sur les questions de chronologie et sur les rapports entre ces deux textes de Tertullien, voir A. Schneider, *Le premier livre* Ad nationes *de Tertullien*, p. 7-10.
36. Varron, *Antiquités divines* 220b Cardauns. Tertullien revient sur cette divinité : voir *infra*.
37. Tertullien, *Apologétique* 25, 3 (trad. F. Chapot, dans *Premiers écrits chrétiens*, Paris 2016).

Phrygienne Cybèle ou le crétois Zeus. Dans la construction polémique de l'ouvrage, Tertullien fait des Romains un peuple qui honore des divinités risibles et qui a dû importer les grandes divinités de l'étranger.

3. *Enjeu compétitif*

Comme on l'a vu pour le culte des martyrs, le problème de Tertullien est aussi la comparaison entre monde païen et monde chrétien et ses dangers dans une société où les frontières identitaires sont poreuses[38]. Ces divinités fonctionnelles risquent de ressembler aux puissances vénérées par les chrétiens. En particulier, Tertullien sait qu'il ne peut pas simplement nier l'existence de puissances divines dans les processus biologiques des êtres humains. La vie et le développement de l'embryon attirent en particulier son attention dans le traité sur la nature de l'âme (sans doute le premier traité chrétien sur le sujet dont nous disposons), rédigé vers 208-213 et appartenant à ladite « période montaniste » de l'auteur. Le *De l'âme* vise à s'opposer aux théories du chrétien Hermogène, considéré par Tertullien comme étant un hérétique, par le biais d'arguments stoïciens.

> *Omnem autem hominis in utero serendi struendi fingendi paraturam aliqua utique potestas diuinae uoluntatis ministra modulatur, quamcumque illam rationem agitare sortita. Haec aestimando etiam superstitio Romana deam finxit Alemonam alendi in utero fetus et Nonam et Decimam a sollicitioribus mensibus et Partulam, quae partum gubernet, et Lucinam, quae producat in lucem. Nos officia diuina angelos credimus.*
>
> Mais c'est sans doute quelque puissance au service de la volonté divine qui régule tout le processus de l'ensemencement, de la formation et du façonnage de l'homme dans le ventre, quelle que soit la méthode que cette puissance ait obtenu d'adopter. Et c'est sur cette base que la superstition romaine a imaginé Alémona pour nourrir le fœtus dans le ventre, Nona et Décima pour se charger des mois les plus critiques, Partula pour diriger l'accouchement et Lucina pour porter l'enfant à la lumière. Nous, nous croyons que ce sont les anges, lesquels sont les ministres de Dieu[39].

38. Sans développer ici la question des identités religieuses, je renvoie simplement à une publication récente qui fait le point sur le débat : É. Rebillard, « Approaching "Religious Identity" in Late Antiquity », p. 15-27.
39. Tertullien, *De l'âme* 37, 1 (éd. J. Leal et trad. P. Mattei, SC 601).

Des puissances qui suivent le processus de formation de l'embryon existent bel et bien, d'après Tertullien. Le problème est que la *superstitio* romaine[40] *finxit*, a fabriqué, la déesse et d'autres figures divines. Alémona, Nona et Décima, Partula et Lucina n'apparaissent pas dans le passage du traité, ce qui montre à mon avis que la citation de ces puissances fonctionnelles ne correspond pas à une simple répétition d'une liste trouvée dans l'ouvrage d'un antiquaire ; elle s'adapte, en revanche, aux contextes de l'ouvrage. Dans le *De anima*, le problème éminent qu'il est nécessaire de gérer est la comparaison entre ces puissances qui sont censées protéger le fœtus et les anges vénérés par les chrétiens[41]. Tertullien croit qu'il existe des milliers d'anges, mais que leur existence ne met pas en danger la structure de la monarchie divine[42]. Dans aucun cas les anges chrétiens ne doivent se mélanger ou se superposer aux divinités païennes. Nous ne savons pas si les puissances fonctionnelles de la tradition romaine étaient vraiment invoquées par les individus ou si leurs noms étaient simplement connus par le biais de l'activité des pontifes[43]. Nous ignorons au fond jusqu'à quel point le parallèle dangereux est une invention de Tertullien ou une conséquence des pratiques rituelles. Néanmoins, la crainte de l'auteur chrétien laisserait entendre une diffusion plus large des divinités fonctionnelles que le simple savoir technique des pontifes.

Le même problème du rapport entre les « petites divinités » et les pratiques se trouve dans *La couronne*, qui est probablement le texte de Tertullien qui permet le plus de définir le contexte historique du christianisme carthaginois. L'ouvrage date toujours de ladite « période montaniste », probablement vers 211[44]. L'origine de l'ouvrage (vraie ou fictive) est donnée avec précision dans le texte : sous le principat de Geta et Caracalla, lors de la cérémonie qui prévoyait la distribution aux soldats de l'armée

40. L'expression *superstitio Romana* apparaît aussi dans Tertullien, *Contre Marcion* I, 9 et Minucius Felix, *Octavius* 24, 10.
41. Voir J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, p. 107.
42. Voir Tertullien, *Contre Praxéas* 3, 5. Voir R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, p. 15. Sur la conception de la « monarchie divine » dans les réflexions des auteurs de l'époque impériale, voir G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina*, p. 109-129.
43. Sur cet aspect, voir l'article de F. Prescendi dans ce volume.
44. Sur la datation de l'ouvrage, voir l'introduction par J. Fontaine à l'édition critique de Tertullien, *Sur la couronne*, Paris 1966, p. 1-5 et l'introduction par F. Ruggiero à Tertulliano, *De Corona*, Milan 1992, p. IX. D'après l'analyse de T. D. Barnes, *Tertullian*, p. 55, le texte daterait de 208.

romaine d'un supplément de paie (le *donativus*), un seul soldat se serait refusé de porter la couronne pour professer son identité chrétienne. Et pour ce refus, il fut incarcéré. L'avis des membres de la communauté chrétienne était partagé quant à l'attitude du soldat : plusieurs d'entre eux le considéraient comme irresponsable, car son comportement avait mis en danger les chrétiens de la cité. Tertullien en revanche prend parti pour le soldat et justifie son action.

Tertullien sait bien que les lauriers sont présents partout dans le monde qui l'entoure : dans les prisons, les gymnases, les amphithéâtres, les latrines, les cimetières, etc. Cela ne signifie pas pour autant que le bon chrétien puisse se permettre une compromission avec les traditions païennes :

> *At enim christianus nec ianuam suam laureis infamabit, si norit quantos deos etiam ostiis diabolus adfinxerit : Ianum a ianua, Limentinum a limine, Forculum et Carnam a foribus atque cardinibus, etiam apud Graecos Thyraeum Apollinem et Antelios daemonas.*
>
> Un chrétien en effet ne déshonorera pas sa propre porte avec des lauriers, s'il sait combien de divinités le diable a ajoutées aux portes : Janus vient de la porte, Limentinus du seuil, Forcus et Carna des battants et des gonds, de même que chez les Grecs il y a un Apollon *Thyraios* et des démons *Antêlioi*[45].

Avant de discuter le parallèle avec le monde grec, il convient de remarquer que, d'après le témoignage de Tertullien, il y avait des divinités qui étaient attachées aux portes et dont le responsable était le diable : le verbe *adfingo* joue sur le double sens d'« attacher » et d'« imaginer », car les dieux qui sont sur les portes sont des fictions diaboliques[46]. Déjà dans l'*Apologeticum*, Tertullien avait revendiqué pour les chrétiens une ritualité sans couronne et sans lampes, notamment lorsque dans les cités de l'empire l'on célébrait les *vota* et les *solemnia* en l'honneur de l'empereur[47]. La présence de Janus dans la liste proposée par Tertullien montre clairement les limites de la notion de « petites divinités » : pour l'auteur

45. Tertullien, *La couronne* 13, 9 (trad. personnelle ; éd. A. Kroymann, *CCSL* II).
46. Voir Tertullien, *La couronne* 3, 2 où l'auteur affirmait que lors du baptême les chrétiens renonçaient « au diable, à son cortège et à ses anges » *(diabolo et pompae et angelis eius)*.
47. Tertullien, *Apologétique* 35, 5 et 10.

chrétien, toutes ses puissances sont sur le même plan, car ce qui l'intéresse est d'associer la présence presque physique des dieux aux espaces quotidiens de la cité.

La question des portes devait représenter un problème essentiel pour la vie quotidienne des chrétiens africains. Tertullien y revient dans *L'idolâtrie*, un traité dont la datation est très débattue, mais qui appartiendrait aussi, pour la plupart des spécialistes, à la « période montaniste »[48]. Aux chapitres 14-15, Tertullien s'arrête sur les célébrations festives des cités et s'interroge sur le rôle des chrétiens dans ce contexte. L'auteur considère que les chrétiens n'ont pas le droit de célébrer les fêtes traditionnelles, comme les *Saturnales*[49]. De plus, dans la perspective de Tertullien, les actes idolâtres se cachent partout : en particulier, décorer les portes avec des lampes et des couronnes est une forme d'idolâtrie. Les portes reviennent à plusieurs reprises dans l'œuvre de Tertullien : les seuils sont le lieu d'une pratique païenne et d'une présence divine qui devait créer des problèmes aux autorités chrétiennes dans la vie quotidienne :

> [5] *Certi enim esse debemus, si quos latet per ignorantiam litteraturae saecularis, etiam ostioram deos apud Romanos, Cardeam a cardinibus appellatam et Forculum a foribus et Limentinum a limine et ipsum Ianum a ianua : et utique scimus, licet nomina inania atque conficta sint, cum tamen in superstitionem deducuntur, rapere ad se daemonia et omnem spiritum inmundum per consecrationis obligamentum.* [6] *Alioquin daemonia nullum habent nomen singillatim, sed ibi nomen inueniunt, ubi et pignus. Etiam apud Graecos Apollinem Thyraeum et Antelios daemonas ostiorum praesides legimus.*
>
> [5] Nous devons en effet être sûrs, bien que cela échappe à certains à cause de l'ignorance de la littérature profane, que chez les Romains il y a aussi des dieux des portes – Cardea ainsi nommée à partir des gonds, Forculus à partir des entrées, Limentinus du seuil et Janus lui-même à partir de la porte ; et certes, nous savons que, bien qu'il s'agisse de noms vides et fictifs, lorsque pourtant ils sont amenés dans la superstition, ils attirent à eux des démons et tout esprit impur par effet contraignant de la consécration. [6] Sans cela, les démons pris individuellement n'ont pas

48. Sur le débat relatif à la datation du traité, voir J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden, *Tertullianus De Idololatria*, p. 10-13.
49. Tertullien, *L'idolâtrie* 14, 6.

> de nom, mais ils trouvent un nom là où il y a une garantie. Chez les Grecs aussi nous lisons qu'il existe un Apollon *Thyraios* et des démons *Antêlioi* qui président aux portes[50].

Tertullien n'a pas de doute quant à l'existence des divinités des portes. S'il a besoin de l'affirmer face à ceux qui ne connaissent pas la *litteratura saecularis*[51], cela signifie peut-être qu'il sait que les noms de ces puissances étaient notamment cités dans les traités des érudits, comme celui de Varron que lui-même connaissait. Encore une fois, d'après l'auteur chrétien, ces puissances sont des divinités à part entière : Cardea, Forculus, Limentinus, Janus. Tertullien évoque ces figures en se fondant sur leur domaine d'action et sur l'espace qu'elles occupent : dans ce passage, c'est l'espace des seuils, ailleurs comme on l'a vu c'étaient les enfants et leur développement biologique jusqu'à la maturité sexuelle[52]. L'effet contraignant de la *consecratio* évoqué par Tertullien renvoie à la procédure d'installation d'une puissance dans un espace en suivant les règles fixées par la tradition. L'auteur chrétien sait qu'il s'agit de divinités issues de la production technique des pontifes, ce qui souligne qu'il était aussi conscient du fonctionnement de la religion publique et de l'importance de la *consecratio* pour activer la puissance d'une divinité. Les noms des divinités païennes sont *inania* et *conficta*, mais la procédure juridique de la consécration attire les démons ; Tertullien utilise d'ailleurs un terme propre au langage juridique, *pignus*, qui désigne « le gage qui garantit l'acquisition d'un bien »[53]. La consécration fait des noms de dieux un lieu où s'exerce l'activité démoniaque.

Ensuite, nous retrouvons la référence aux Grecs qui était déjà présente dans *La couronne*. Le verbe *legimus* est lié à la littérature profane qui ouvrait le passage en question. L'existence d'un Apollon Θυραῖος, « protecteur de la porte », est mentionnée également par le philosophe néo-pythagoricien Nigidius du Ier siècle avant notre ère[54] ; des dieux ἀντήλιοι, qui sont « en face du soleil », et qui par conséquent sont des puissances placées sur

50. *Ibid.*, 15, 5-6 (trad. personnelle ; éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, *CCSL* II).
51. Voir Tertullien, *La couronne* 7, 3, où l'auteur utilise l'expression *litterae saeculares*.
52. Sur les divinités des portes, voir aussi *Aux païens* II, 15, 5. Sur les passages parallèles, voir J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden, *Tertullianus De Idololatria*, p. 242-243.
53. F. Chapot, « Étiologie et critique du paganisme », p. 331-345, citation p. 341.
54. Du moins d'après la citation chez Macrobe, *Saturnales* I, 9, 6 : « En effet, comme le rapporte aussi Nigidius, les Grecs honorent un Apollon surnommé *Thyraios* (“Protecteur

les portes, sont cités déjà dans la tragédie grecque[55]. La comparaison dressée par Tertullien avec le monde grec est significative : en quelque sorte l'attribut onomastique Θυραῖος attribué à Apollon semblerait remplacer les noms des divinités fonctionnelles de la religion romaine. De plus, la présence d'Apollon, tout comme celle de Janus, laisse entendre que l'auteur chrétien ne sépare pas les petites et les grandes divinités. Ce qui l'intéresse, c'est leur fonction et le fait qu'elles représentent une manifestation de l'idolâtrie païenne que les chrétiens doivent fuir. Les divinités en question ne sont jamais explicitement définies comme étant « inférieures », « mineures » ou « petites ».

III. Arnobe : les « petites divinités » dans un monde païen désordonné

Une autre réflexion sur l'organisation hiérarchique des divinités romaines est proposée dans le *Contre les Gentils* d'Arnobe, rédigé probablement entre la fin du IIIe et le début du IVe siècle. De la biographie de cet auteur nous n'avons quasiment pas d'informations. D'après Jérôme, il était maître de rhétorique à Sicca, en Numidie ; à l'époque de l'empereur Dioclétien, il aurait composé le *Contre les Gentils (Adversus nationes)* pour prouver la sincérité de sa conversion à l'évêque de la ville de Sicca[56]. Nous sommes par conséquent confrontés à un profil de lettré chrétien qui partage la même *paideia* que les autres auteurs de son époque et qui n'a pas d'autorité ecclésiale au sein des groupes chrétiens de la cité.

La définition du panthéon polythéiste est au cœur des sept livres de l'ouvrage qui associe la polémique antipaïenne à une présentation du christianisme. Le livre III est consacré à l'idolâtrie et à l'anthropomorphisme, ce qui amène Arnobe à traiter notamment d'une série de divinités (*Mater magna*, Vénus, Saturne, Jupiter, Minerve, Mercure, Dianes, les Muses, les

---

de la porte") et ils lui élèvent des autels devant leurs portes, attestant ainsi que la sortie et l'entrée des maisons sont placées sous son pouvoir » (trad. C. Guittard). Sur les divinités associées aux portes, voir A. Zografou, *Chemins d'Hécate*, p. 93-138.

55. Eschyle, *Agamemnon* 89 et 519. Sur cette expression, voir A. Zografou, *Chemins d'Hécate*, p. 232. Voir aussi Euripide, *Ion* 1555.

56. Jérôme donne deux informations contradictoires sur la vie d'Arnobe. Si dans le *De viris illustribus* (LXXIX), Jérôme nous dit qu'Arnobe était maître de rhétorique à Sicca, en Numidie, à l'époque de l'empereur Dioclétien (à savoir avant 305), dans le *Chronicon* (2340) il situe le sommet de la vie d'Arnobe en 327. Pour ces questions, voir l'introduction par H. Le Bonniec, dans Arnobe, *Contre les Gentils*, livre I, Paris 1982 (CUF).

Lares) ; le livre IV propose une réflexion sur des figures divines spécifiques qui seront analysées dans ce paragraphe et le livre V se concentre sur les cultes à mystères et les cultes d'origine orientale[57].

Pour la question des « petites divinités », le livre IV est le plus important, car Arnobe propose à ses lecteurs trois typologies de puissances, ou pour reprendre le vocabulaire d'Arnobe, trois « bandes » ou « troupes » *(cateruae)* divines[58]. La première est celle que l'on appelle couramment des divinités conceptuelles ou des abstractions divinisées, à savoir des puissances « qui portent les noms de concepts »[59]. Arnobe en nomme plusieurs : *Pietas*, *Concordia*, *Salus*, *Honos*, *Virtus*, *Felicitas*, *Victoria*, *Pax*, *Aequitas* en se demandant si elles « ont un pouvoir divin » *(uis diuina)*, « et vivent dans les régions célestes »[60] ; et « de quelle manière, par quel moyen peut-on les concevoir comme des divinités faisant partie de l'assemblée des dieux d'en haut ? » *(quae in superioribus dicta sunt, quanam ratione, qua uia intellegi possunt dii esse atque ad superorum concilium pertinere?)*[61]. D'après Arnobe cependant, ces noms *(nomina)* n'ont pas la *uis numinis*, le « pouvoir d'une divinité », car aucune d'entre elles « ne réside en une forme qui lui soit propre *(sui generis forma)* », dans une expression où le latin *forma* renvoie à un corps et par conséquent à une représentation anthropomorphique[62]. Arnobe laisse entendre que *uis* et *forma* sont les deux composantes nécessaires à constituer une divinité ; puisque ces concepts abstraits n'en ont pas, elles ne peuvent aspirer au statut de divinité. En jouant sur les mots,

57. H. Le Bonniec, dans Arnobe, *Contre les Gentils*, livre I, p. 21 parle du livre V comme d'un « livre des mystères ». Voir aussi F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero*. Mais comme le souligne à juste titre l'introduction par J. Champeaux dans Arnobe, *Contre les Gentils (Contre les Païens)*, t. IV-V, livres IV-V, Paris 2021 (CUF), p. VIII, Jupiter est au centre du livre V, il en est quasiment le protagoniste. Sur l'importance des mystères dans l'œuvre d'Arnobe, je me permets de renvoyer à F. Massa, « Defining Pagan Mystery Cults in Christian Latin Authors of Third and Fourth Centuries », p. 541-563.
58. Sur la *plebs deorum*, expression attestée pour la première fois chez Ovide, voir F. Prescendi, « La *plebs* des dieux ».
59. D. Miano, « Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain », p. 95-111, citation p. 95.
60. Arnorbe, *Contre les Gentils* IV, 1, 1 (trad. J. Champeaux). Un peu plus bas, Arnobe ajoute : « Car si, tout en pensant que ce sont de vains mots et des noms sans la moindre substance, vous en faites pourtant des dieux habitant les séjours divins, ce sera à vous de voir si ce n'est là qu'un jeu d'enfant ou s'il s'agit de tourner en dérision vos divinités, auxquelles vous égalez et associez d'inconsistantes fictions verbales ».
61. Arnorbe, *Contre les Gentils* IV, 1, 2 (trad. J. Champeaux).
62. *Ibid.*, IV, 2, 1 (trad. J. Champeaux).

l'auteur chrétien proclame qu'il n'est pas possible de considérer des *nomina* comme s'ils étaient des *numina*. L'absence de *forma* est aussi confirmée par le fait que ces divinités ne disposent pas non plus de récits mythiques qui caractérisaient les grandes divinités anthropomorphes dont il était question dans le livre III de l'*Adversus nationes* et dont il sera encore question dans la deuxième moitié de ce livre IV.

La deuxième typologie présentée par Arnobe est ensuite celle que nous appelons des divinités fonctionnelles (IV, 3-12). Elle contient une liste d'une trentaine de divinités : pour chaque nom, l'auteur essaie de préciser la fonction à travers une explication étymologique. À la différence du passage de l'*Aux païens* de Tertullien, Arnobe ne se concentre pas sur les puissances présidant la conception de l'enfant, sa naissance et les premières phases de la vie humaine. Le regard du *Contre les Gentils* sur les divinités fonctionnelles est plus large : pour ne prendre que deux exemples, le traité cite des divinités liées à la défense des cités, comme Pellonia, qui avait le pouvoir de repousser l'ennemi ou Lateranus, le « dieu et génie des foyers » *(deus... focorum et genius)*[63].

Comme nous l'avons déjà rappelé pour le passage du traité *Aux païens* de Tertullien, la critique moderne a montré l'importance de Varron dans la construction de ce passage du traité d'Arnobe. Il convient de souligner à cet égard que Varron est l'auteur latin le plus cité du *Contre les Gentils* et Arnobe connaissait probablement les œuvres de l'érudit tardo-républicain directement, sans l'intermédiaire de florilèges ou de manuels. La connaissance de Varron s'accompagne aussi de la volonté de suivre le modèle rhétorique de Varron au point qu'à la fin du XVI^e^ siècle l'humaniste Juste Lipse avait défini Arnobe comme le *Varro Christianus*[64].

Pour notre propos, il est plus intéressant de remarquer que les divinités fonctionnelles sont définies par Arnobe comme étant de « nouvelles divinités », à savoir des puissances inventées par les Romains dont l'une des caractéristiques est précisément d'être des *patres novarum religionum*, des « pères de cultes nouveaux »[65]. L'invention de ces petites divinités invoquées dans les prières des pontifes et listées dans les ouvrages des

63. *Ibid.*, IV, 4, 1 et 6, 1.

64. Voir F. Gasti, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, p. 41. Sur le modèle varronien dans le *Contre les Gentils*, voir J. Champeaux, « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », p. 327-352.

65. Arnorbe, *Contre les Gentils* IV, 11, 1.

érudits suscite l'ironie polémique d'Arnobe qui se demande « si vous faites cela sérieusement et avec une conviction fondée sur une certitude, ou, si jouant avec de vaines fictions, vous donnez libre cours à votre imagination » *(utrumne istud serio atque ex rei compertae faciatis fide an fictionibus ludentes cassis ingeniorum lasciuiatis fluxu)*[66].

Le troisième groupe dont il est question dans le livre IV du *Contre les Gentils* est enfin celui des divinités homonymes, à savoir les plusieurs Jupiters, Soleils, Minerves, Dianes, Vénus, Apollons, etc. (IV, 13-17). La multiplicité des puissances qui portent le même nom est présentée par Arnobe comme un ensemble chaotique où les puissances perdent leur identité spécifique. Néanmoins, par-delà la dimension polémique du passage, cette réflexion montre clairement que l'auteur – précisément comme Tertullien – connaissait le fonctionnement du polythéisme antique et l'importance des épiclèses dans les pratiques cultuelles. Si Varron était la source de la section sur les divinités fonctionnelles, cette partie du livre IV est sans doute inspirée par le traité *Sur la nature des dieux* de Cicéron dont Arnobe suit de près l'ordre de l'exposé[67].

Abstractions divinisées, divinités fonctionnelles et divinités homonymes : pourquoi Arnobe réunit-il ces trois typologies divines dans le même livre ? Nous pourrions nous arrêter simplement sur la dimension polémique et sur les aspects du polythéisme romain qu'Arnobe tourne en ridicule. Et c'est souvent ce que la critique souligne, à juste titre, lorsqu'il s'agit de commenter ces passages. Néanmoins, il me semble que la clé pour comprendre l'enjeu de cette classification se trouve ailleurs. D'une part, il y a un enjeu culturel et littéraire : la classification proposée par Arnobe est une réélaboration personnelle des hiérarchies divines contenues dans les ouvrages de Varron et Cicéron. Même si le *Contre les Gentils* n'a pas encore l'objectif de créer un nouveau savoir chrétien alternatif au savoir classique, comme le fera quelques années plus tard Lactance dans les *Institutions divines*, Arnobe est un maître de rhétorique qui se confronte avec la tradition précédente et notamment avec les deux autorités tardo-républicaines en matière de religion[68]. D'autre part, il y a un

66. *Ibid.*, IV, 3, 1 (trad. J. Champeaux).
67. Sur le modèle cicéronien, voir l'introduction de J. Champeaux à Arnobe, *Contre les Gentils (Contre les Païens)*, t. IV-V, p. XIV-XV.
68. Sur l'importance de Cicéron et Varron dans la construction d'un savoir sur la « religion », voir J. Rüpke, « Historicizing Religion », p. 246-268 et Id., *Superstition ou individualité ?*, p. 29-47 (éd. orig. Tübingen 2011).

enjeu politique lié au contexte des « persécutions » de l'époque de Dioclétien[69]. La classification du monde divin romain sert à délégitimer l'oppression des chrétiens de la part des autorités de l'empire et à remettre en discussion aussi un pouvoir politique qui défend des divinités ridicules.

Chez Arnobe non plus, les trois groupes divins du livre IV ne sont jamais considérés comme étant « petites » ou « inférieures », bien que l'auteur connaisse des dieux *minores* qu'il avait évoqués dans le livre II de son ouvrage :

> *Sed minoribus supplicare diis homines vetuit. – Dii enim minores qui sint aut ubi sint scitis ? Perstrinxit vos aliquando suspicio illorum aut mentio, ut merito feratis indigne abrogatos his cultus et honoris inpertitione viduatos ?*
>
> Mais il a interdit aux hommes d'adresser des supplications aux dieux inférieurs. Car ces dieux inférieurs, vous savez donc qu'ils sont et où ils sont ? Vous avez été un jour ou l'autre effleurés par l'intuition ou le souvenir de leur existence, ce qui vous autorise à vous indigner que leurs cultes aient été abrogés et dépouillés de toute marque d'honneur[70] ?

Le modèle ici est celui de Platon et de la tradition platonicienne[71]. Les dieux *minores* ne sont pas une catégorie spécifique de dieux, mais toutes les divinités païennes qui ne sont que des démons. Pour les auteurs chrétiens de cette époque, les récits mythiques et les pratiques rituelles traditionnelles du monde romain sont autant de lieux où s'exprimait l'action des démons : dans les pages de leurs ouvrages polémiques, le monde religieux polythéiste apparaît peuplé de mauvais démons qui influencent la vie des hommes et déforment la vérité chrétienne.

IV. Conclusions

Tertullien et Arnobe ne proposent pas une catégorisation des « petites divinités ». Dans leurs ouvrages, les divinités païennes ne sont ni petites ni grandes ; d'abord, car elles ne sont pas à proprement parler des divinités, mais des démons ; ensuite, car elles participent toutes à la composition

69. Arnorbe, *Contre les Gentils* IV, 17, 2 (trad. J. Champeaux).
70. *Ibid.*, II, 3, 3 (trad. J. Champeaux).
71. Platon, *Timée* 41a-b ; voir aussi Apulée, *Platon et sa doctrine* I, 11 et le commentaire de M. Armisen-Marchetti dans Arnobe, *Contre les Gentils (Contre les Païens)*, t. II, livre II, Paris 2018, p. 90-91.

du panthéon polythéiste que les auteurs chrétiens visent à déconstruire et délégitimer. Sur la base des réflexions de Varron et Cicéron, Tertullien et Arnobe dressent des listes de divinités insérées dans une classification plus large de la religion païenne. Ces classifications, d'une part, désignent, circonscrivent, voire hiérarchisent des pratiques et des croyances ; de l'autre, elles alimentent et favorisent les processus de comparaison et de systématisation de divers savoirs religieux.

Les listes des divinités fonctionnelles sont vraisemblablement tirées des ouvrages d'érudits, comme Varron. Néanmoins, ces listes des noms ne sont pas une simple citation puisqu'elles peuvent être modifiées et adaptées selon les contextes énonciatifs et les destinataires (vrais ou fictifs) de chacune des œuvres. Bien que leur origine soit technique et érudite et qu'elles n'appartiennent pas à la « religion vivante » pour reprendre la formule de Georges Dumézil[72], les réflexions de Tertullien et Arnobe insèrent ces puissances divines dans la polémique du monde religieux qui entoure les groupes chrétiens de l'époque.

Bibliographie

ARRIGHETTI, Graziano, *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religione*, *Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa (17-20 febbraio 1982)*, Pise 1982.

BARNES, Timothy David, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford 1985.

—, « Where There a Constantinian Revolution? », *Journal of Late Antiquity* 2-2 (2009), p. 374-384. DOI : https://doi.org/10.1353/jla.0.0053.

BONNET, Corinne *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017.

— *et al.*, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e materiali di storia delle religioni* 84-2 (2018), p. 3-27.

CANTALAMESSA, Raniero, *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg 1962.

CERVELLERA, Maria Antonietta, « Gli dei *certi*, *incerti* e *selecti* in Varrone », dans *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina 1983, p. 185-194.

CHAMPEAUX, Jacqueline, « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 40 (1994), p. 327-352. DOI : https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104707.

72. Voir *supra*, n. 9.

Chapot, Frédéric, « Étiologie et critique du paganisme. L'utilisation des *indigitamenta* chez les auteurs latins chrétiens », dans M. Chassignet (dir.), *L'étiologie dans la pensée antique*, Turnhout 2008, p. 331-345. DOI : https://doi.org/10.1484/M.RRR-EB.4.00473.

—, *Virtus veritatis. Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Paris 2009.

Daniélou, Jean, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Paris 1990[3] (1951[1]).

Destephen, Sylvain, « Antinoos au crible de la patristique », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 56-57 (2013-2014), p. 53-71.

Detienne, Marcel, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), p. 52-72.

Detienne, Marcel, Vernant, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974.

Dumézil, Georges, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris 1949.

—, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974.

Gasti, Fabio, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavie 2013.

Hugoniot, Christophe, « Tertullien décurion de Carthage ? », *Revue des études tardo-antiques* 7 (2017-2018), p. 11-28.

Inglebert, Hervé, Destephen, Sylvain, Dumézil, Bruno (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010.

Kany, Roland, « Hermann Usener as Historian of Religion », *Archiv für Religionsgeschichte* 6 (2004), p. 159-176. DOI : https://doi.org/10.1515/9783110234220.159.

Lebreton, Sylvain, Bonnet, Corinne, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », *Kernos* 32 (2019), p. 267-296. DOI : https://doi.org/10.4000/kernos.3163.

Lepelley, Claude, « *Ubique Respublica*. Tertullien, témoin méconnu de l'essor des cités africaines à l'époque sévérienne », dans *L'Afrique dans l'Occident romain (I^er^ siècle av. J.-C. – V^e^ siècle apr. J.-C.). Actes du colloque de Rome (3-5 décembre 1987)*, Rome 1990, p. 403-421.

Massa, Francesco, « Defining Pagan Mystery Cults in Christian Latin Authors of Third and Fourth Centuries », *Latomus. Revue d'études latines* 80-3 (2022), p. 541-563. DOI : http://www.doi.org/10.2143/LAT.81.3.3291215.

—, « Thémistios et la cohabitation compétitive dans l'Empire romain des années 360 : une course des religions », *Semitica et Classica* 15 (2022), p. 87-103. DOI : https://doi.org/10.1484/J.SEC.5.133125.

—, *Les cultes à mystères dans l'Empire romain : païens et chrétiens en compétition*, Paris 2023.

Mattei, Paul, « Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », *Revue des sciences religieuses* 75-3 (2001), p. 275-287. DOI : https://doi.org/10.3406/rscir.2001.3581.

Miano, Daniele, « Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain », *Pallas* 111 (2019), p. 95-111. DOI : https://doi.org/10.4000/pallas.18366.

Mora, Fabio, *Arnobio e i culti di mistero*, Rome 1994.
Perfigli, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella religione romana*, Pise 2004.
Pirenne-Delforge, Vinciane, Pironti, Gabriella, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris 2016.
Pironti, Gabriella, Perfigli, Micol, « Politeismo », dans M. Bettini, W. M. Short (dir.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologne 2014, p. 45-86.
Prescendi, Francesca, « Réflexions sur le polythéisme *romain* au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante », dans Y. Berthelet, F. Van Haeperen (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseau : identités, modes et champs d'action*, Bordeaux 2021, p. 153-164. DOI : https://doi.org/10.4000/books.ausonius.16547.
—, « La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains », dans C. Bonnet *et al.* (dir.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin, Boston 2022, p. 631-643.
—, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », dans J.-P. Albert, A. Kedzierska Manzon (dir.), *Entre évitement et alliance. Formes mineures du divin*, Turnhout 2024, p. 23-40.
—, « *Minuti*, *medioxumi*, *patellari*. Réflexions sur les dénominations des dieux à partir de la *Cistellaria* de Plaute », à paraître.
Rebillard, Éric, « The West (2): North Africa », dans S. A. Harvey, D. G. Hunter (dir.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, p. 303-322. DOI : https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0016.
—, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris 2014 (éd. orig. Ithaca [NJ], Londres 2012).
—, « Approaching "Religious Identity" in Late Antiquity », dans R. Flower, M. Ludlow (dir.), *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford 2020, p. 15-27. DOI : http://dx.doi.org/10.1093/oso/9780198813194.003.0002.
Rüpke, Jörg, « Historicizing Religion: Varro's *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic », *History of Religions* 53-3 (2014), p. 246-268.
—, *Superstition ou individualité ? Déviance religieuse dans l'Empire romain*, Bruxelles 2015 (éd. orig. Tübingen 2011).
Saxer, Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980.
Scheid, John, *Recherches archéologiques à La Magliana 2. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. – 304 apr. J.-C.)*, Rome 1998, p. 131-132.
—, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), p. 184-203. DOI : https://doi.org/10.1515/9783110233827.184.
Scheid, John, Veyne, Paul, « *Proprius* (Virgile, *Ecl.* VII, 31 ; *Aen.* VII, 331) », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 83-1 (2009), p. 99-101. DOI : https://doi.org/10.3917/phil.831.0099.

SCHNEIDER, André, *Le premier livre* Ad nationes *de Tertullien*, introduction, texte, traduction et commentaire, Rome 1968.
SFAMENI GASPARRO, Giulia, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia 2010.
USENER, Hermann, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
VERMANDER, Jean-Marie, « La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme », *Revue des sciences religieuses* 53-2 (1979), p. 111-123. DOI : https://doi.org/10.3406/rscir.1979.2848.
VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965.
—, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974.
WASZINK, Jan Hendrik, WINDEN, Jacobus C. M. van, *Tertullianus De Idololatria*, Leyde, New York 1987.
WATTS, Edward, « Christianization », dans C. M. Chin, M. Vidas (dir.), *Late Ancient Knowing*, Berkeley 2015, p. 197-217.
ZOGRAFOU, Athanassia, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège 2010.

PICCOLE STORIE DI PICCOLI DÈI

Micol Perfigli
MIUR, Liceo Marconi Delpino, Chiavari

Introduzione

Quando ho incominciato ad occuparmi delle divinità minori romane, raccolte da Varrone nella grande Enciclopedia sulle *res divinae*, ed elencate a fini denigratori dai Padri della Chiesa, il mio obiettivo è stato quello di seguire le tracce di questi dèi nei testi latini, per ricostruire il contesto culturale, le regole sociali, le conoscenze biologiche, tecniche e psicologiche, che avevano contribuito alla loro creazione. Vorrei qui mostrare, con qualche esempio, come è stato possibile per queste divinità uscire dalla loro identità quasi esclusivamente funzionale, dalla loro puntuale e momentanea efficacia, per entrare a far parte dell'immaginario romano come protagonisti di "piccole storie". Mostrare come questi piccoli dèi non sono rimasti intrappolati nella fissità del rituale, come fossili di lunghe e dettagliate liste ad uso degli specialisti del culto, ma che proprio per alcune loro caratteristiche hanno potuto rivestire un ruolo nella definizione di una originale mitologia romana.

L'attenzione sarà poi portata su Virgilio che a mio avviso è stato capace di sfruttare le possibilità di queste divinità[1], anche grazie alla coeva riflessione teologica di intellettuali come Varrone e Cicerone. Cercherò di

1. Un lavoro interessante è quello di E. Fantham, *Latin Poets and Italian Gods*, dove la studiosa americana mostra come alcune le divinità abitanti il territorio dell'Italia e la primitiva comunità rurale di Roma siano state rappresentate nella poesia augustea. Rimane ancora utile, seppur datato, il testo di C. Bailey, *Religion in Virgil*.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142168

mostrare, attraverso l'analisi di un caso, una storia parentale, come questa, per quanto frutto dell'invenzione del poeta, contenga numerose suggestioni cultuali e complessi motivi religiosi e possa rappresentare un tassello dell'identità romana.

I. Relazioni divine

Una lunga tradizione storico religiosa raccoglieva le molte divinità poste a protezione di specifiche aree di competenza, come dèi degli *indigitamenta*. La formula, che ha avuto notevole fortuna[2], si fondava su un commento di Servio alle *Georgiche*: gli dèi e le dee che proteggono il lavoro dei campi *(dique deaeque omnes, studium quibus arva tueri)* sono contenuti negli *indigitamenta*, i libri dei pontefici, dove sono registrati i nomi delle divinità e i motivi *(rationes)* di questi nomi, le attività *(officia)* che gli dèi svolgono[3]. Per la protezione del lavoro dei campi ci sono *Occator*, *Sarritor*, *Sterculinus* e *Sator* o le dodici divinità invocate dal flamine nel *sacrum Ceriale* per *Tellus* e *Ceres*, durante le *feriae Sementivae*: nomi come *Vervactor*, *Reparator*, *Inporcitor*, *Insitor*, *Obarator*, illustrano bene come gli dèi abbiano compiti precisi mutuati dalle attività umane[4].

C'erano dèi per ogni cosa, e, fatto ben più importante, è che queste divinità non erano oggetto esclusivamente di compilazioni scritte; tutt'altro: esse avevano vita nella dimensione rituale così come *Tellus* e *Ceres*, anch'esse probabilmente presenti nei prontuari religiosi, dal momento che rispettavano la regola varroniana *nomina verbi causa*. Ad esempio per il buon esito del concepimento, racconta Agostino, invocano *Ianus*, appellato per l'occasione anche come *Consevius*[5]; insieme a lui agiscono *Saturnus*, *Liber* e *Libera*, *Ceres*, *Venus* e *Iuno*, ognuno con il suo compito[6].

2. Per una storia del termine *indigitamenta* negli studi storico-religiosi vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 183-217.
3. Servio, *Ad Georgica* I, 21. Per un'analisi del passo vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 219-23. Per le divinità dell'agricoltura pp. 138-53 e M. Perfigli, "Una famiglia di piccoli dèi", pp. 188-91.
4. Varrone spiegava nelle *Antiquitates*, che prima vengono le *res humanae* e poi quelle *divinae*. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 5 (Cardauns), in Agostino, *De civitate Dei* VI, 4.
5. Tertulliano, *Ad nationes* II, 11. Macrobio, *Saturnalia* I, 9, 15-16.
6. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 229 (Cardauns), in Agostino, *De civitate Dei* VII, 2.

Questo è il gruppo degli *dei selecti*, come li classificava Varrone in una sezione delle *Antiquitates rerum divinarum*, ma tra loro c'è anche una dea come *Mena*, *quae menstruis fluoribus praeest*, che, nonostante i nobili natali (è figlia di *Iuppiter*), è classificata come *ignobilis* e con lei *Vitumnus* e *Sentinus*. I primi sono "scelti" perché sono più conosciuti *(magis innotuerunt)*; gli altri sono invece *ignobiles*. La qualificazione *ignobiles* si comprende in relazione a *selecti*[7]. La polarità si fonda sull'opposizione tra il verbo *innotescere*, e l'aggettivo *ignobilis*. Siamo nel campo semantico del verbo *noscere* a cui appartiene anche *nobilis*[8]. Agostino gioca su due piani: alcuni dèi sono conosciuti e adorati più di altri; gli dèi sono rappresentati secondo un modello sociale: un dio può essere *nobilis* o *ignobilis*, equivalente di *plebeus*[9]. *Mena*, *Vitumnus* e *Sentinus*, per quanto *ignobiles*, seguono la schiera cui fa capo *Ianus*, come i dodici dèi invocati dal flamine del *sacrum Ceriale* lavorano per *Tellus* e *Ceres*. *Iuno* divide il suo compito con la *privigna Mena*, nonostante la sua indiscussa *nobilitas*[10].

Gli dèi hanno titoli, appartengono a ordini *(nobiles* o *proceres*; *ignobiles* o *plebei)*; ma indipendentemente dal loro *status* lavorano insieme presiedendo ai diversi momenti della vita. Ci sono tra loro relazioni di collaborazione: la *familia* non è solo modello per lo svolgimento degli *officia*, esistono tra gli dèi anche relazioni parentali. *Mena* infatti è figlia di *Iuppiter* e non di *Iuno.* Insomma, la rappresentazione divina a Roma sembra plasmarsi sul vivere quotidiano, e laddove è richiesta la protezione degli dèi ecco che come in una *domus* ognuno assume il suo ruolo. C'è, nella relazione collaborativa, una certa dinamicità[11].

---

7. Agostino, *De civitate Dei* VII, 2. Agostino dice i *selecti* sono "scelti" in quanto più noti ai popoli *(populis)*, l'uso del plurale è interessante. Si può ipotizzare che qui non si riferisca solo al popolo romano. D'altronde questo gruppo di dèi era stato progressivamente oggetto di una "traduzione" greca. I *selecti*, al pari degli *ignobiles*, possono infatti essere impegnati in *minuta opuscola*: il loro appellativo non dipende dal fatto che hanno incarichi più importanti *(maiores administrationes)*.
8. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 445, *s.v. noseo*.
9. Sull'immaginario religioso romano e la distinzione tra *dii nobiles* e *dii plebei* vedi M. Perfigli, "Politeismo (sezione II)", pp. 62-64; 73-78.
10. Nelle vesti di *Iterduca* ad esempio rende sicuri i primi passi dei bambini, lavorando con le *famulae Adeona* e *Abeona*.
11. Agostino, *De civitate Dei* VII, 3. Il passo è molto interessante perché descrive il rapporto che intercorre tra certe divinità, come quello che vigeva nella *domus* romana tra il *pater-patronus* o la *mater-matrona* e i molti *famuli* preposti alle faccende domestiche.

Questi elenchi sono estrapolati da liste organizzate per "temi" o "situazioni"[12], ma la loro varietà, la presenza o l'assenza di un dio, la scelta di un epiteto specifico *(Consivius, Iterduca, Lucina)*, ci permette di supporre che queste invocazioni fossero composte con una certa flessibilità pur seguendo determinate regole. La comparazione tra gruppi divini fa emergere, oltre alla dettagliata conoscenza della fisiologia del corpo, delle fasi del lavoro agricolo, della complessità dell'educazione, e di molti altri aspetti del vivere[13], che non si tratta di sequenze rigide: una dea può essere inserita o omessa, una particolare situazione può essere patrocinata da un numero esiguo di dèi o da un elenco più esaustivo[14]. Si può osservare che l'identità di un dio non è definita solo dalla funzione esercitata, ma anche attraverso le diverse relazioni che instaura con altre divinità. Gli dèi nell'invocazione costituiscono le parti di un discorso, che, come tali, sono soggetti a regole – il contesto, le possibilità offerte dal teonimo, i vincoli rituali[15] –, ma all'interno di queste regole essi possono partecipare

---

Anche Lattanzio sottolineava che gli dèi erano stati organizzati dai Romani *per familias*. Lattanzio, *Divinae Institutiones* I, 22, 4. Tertulliano, nell'*Ad nationes* sostituisce a *Mena Fluvionia, quae infantem in utero nutriat*; la dea svolge una funzione differente.

12. I Padri della Chiesa spesso fanno riferimento a Varrone. Servio e altri autori tardi citano autorità diverse oltre a Varrone, si tratta quasi sempre di testi di antiquari. È possibile che Tertulliano, Lattanzio, Agostino avessero conoscenza diretta di molti rituali: prima della conversione avevano praticato la religione romana; il culto era ancora vivo al loro tempo; originari di provincie romane si erano formati in un contesto ancora fortemente legato al politeismo.
13. Varrone distingueva tra dèi *ad ipsum hominem pertinentes* e dèi *qui pertinerent non ad ipsum hominem, sed ad ea, quae sunt hominis, sicuti est victus atque vestitus et quaecumque alia huic vitae sunt necessaria.* Vedi Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 88 (Cardauns), in Agostino, *De civitate Dei* VI, 9. Cfr. Tertulliano, *Ad nationes* II, 11.
14. Invocazioni a divinità con compiti diversificati in contesti rituali hanno paralleli anche in altri sistemi religiosi politeisti italici come mostrano ad esempio le tavole iguvine.
15. Alcune fonti specificano che ad alcune divinità bisognava offrire latte e non vino. Varrone, *Cato vel de liberis educandis*, in Nonio Marcello, *De compendiosa doctrina* 246 (Linsday), dice che a certi dèi si offre latte e non vino, come a *Cunina*, che protegge le culle *(cunae)*, e a *Rumina* che gonfia le mammelle *(rumae)* della puerpera. Sono sacrifici consumati nell'intimità della casa, ma rispondono a determinate regole rituali: il tipo di offerta – latte e non vino –; specifiche divinità in relazione all'occasione. Sulle offerte a base di latte vedi C. Bailey, *Religion in Virgil*, p. 40. J. Scheid, "Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain", pp. 184-203 dimostra in modo molto chiaro, anche attraverso le fonti epigrafiche, come ci fossero regole specifiche riguardo alle offerte rituali, esempio dell'esistenza di una gerarchia tra gli dèi. Più in generale vedi J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*.

alla costruzione di differenti enunciati, tutti ugualmente dotati di senso. Un esempio aiuta a comprendere meglio: la dea *Numeria/Numeries* appartiene al gruppo degli dèi preposti alla nascita; il suo nome deriva dall'avverbio *numero*, equivalente di *celeriter*, e i pontefici sono soliti invocarla *(solent indigitari)* affinché le donne partoriscano in fretta[16]. La stessa dea compare però, in tutt'altra veste, tra gli dèi posti a sovrintendere allo sviluppo affettivo e cognitivo dei fanciulli: *Numeria* è *la* dea che insegna ai fanciulli a contare *(numerare)* come *Camena*, a cantare *(canere)*; come *Consus* offre consigli *(consilia)* e *Sentia* ispira buoni precetti *(sententias)*[17]. Facendo appello al duplice significato del teonimo la dea *Numeria* o *Numeries* può agire in situazioni anche molto diverse ed entrare a far parte di *familiae* differenti[18].

II. Dal rito al mito: gli dèi entrano nel racconto

Il dio *Pilumnus*, nella sua specifica e complessa identità funzionale, riassume bene le molte potenzialità di questi piccoli dèi e mostra come queste divinità possano entrare in una dimensione narrativa più complessa. Varrone nel *De vita populi Romani* lo ricorda insieme a *Picumnus*: questi sono *dei coniugales* la cui presenza è di buon auspicio per il frutto dell'unione matrimoniale. Nelle case *(in aedibus)* si prepara loro un letto, dal momento che quando un bambino nasce in salute *(vitalis)*, dopo che l'ostetrica lo ha sollevato e poi deposto a terra, si controlla che non abbia difetti[19]. Servio dice che il compagno di *Pilumnus* è *Pitumnus*, ed aggiunge

16. Nonio Marcello, *De compendiosa docrin*a 559 (Linsday).
17. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 137 (Cardauns), in Agostino, *De civitate Dei* IV, 11. Per un approfondimento sugli dèi che presiedono lo sviluppo cognitivo e affettivo vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 93-138.
18. Un altro esempio di divinità *indigitata* dai pontefici, che può far parte di *familiae* diverse è *Fabulinus/Farinus,* dio del parlare *(fari)*. Varrone, *Cato vel de liberis educandis*, in Nonio Marcello, *De compendiosa doctrina* 853 (Linsday) dice che quando i bambini iniziano a parlare si fa un sacrificio *Fabulinus*, insieme ad altri due *dii puerilitatis praesides, Statilinus*, *Statanus,* i cui nomi sono negli scritti dei pontefici: *cum primo fari incipiebant, sacrificabant divo Fabulino*. In *Ad nationes* II, 11 *Farinus* è con il dio *Locutius*: *ab effatu Farinus et alius a loquendo Locutius*. Sulle diverse costellazioni divine preposte al parlare vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 35-38.
19. Varrone, *De vita Populi Romani*, in Nonio Marcello, *De compendiosa doctrina* 848 (Lindsay). Va detto che il sollevamento e la deposizione a terra dei neonati (femmine e maschi) prevedeva un complesso rituale in cui potevano essere coinvolte altre divinità. Vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 55-68.

che il dio è così chiamato perché scaccia *(pellat)* le malattie dell'infanzia, e che può essere chiamato anche *Stercutius*, dal momento che è colui che ha inventato il *pilum*, lo strumento che si usa per pestare la farina. *Pilumnus*, si direbbe oggi, è *multitasking*: all'occasione è in casa come *deus coniugalis* o nei campi come *deus agrestis*[20].

La polisemia del dio è ben espressa in un curioso rituale dove il dio stringe nuove collaborazioni. Agostino racconta che la notte successiva al parto i Romani, per scongiurare l'arrivo di *Silvanus*, che potrebbe fare violenza alla puerpera, invocano *Pilumnus*, *Deverra* e *Intercidona.* Nel frattempo tre uomini segnano lo spazio intorno alla casa battendo con un pestello *(pilo)*, spazzando *(deverrere)* con delle scope, e con il taglio *(intercisio)* della scure. La protezione è garantita dall'uso di questi *culturae signa*, da cui hanno origine i teonimi. Possiamo osservare che l'opposizione tra uno spazio interno addomesticato ed uno esterno incolto e selvaggio è rappresentata su due livelli: uno più immediato, – oggetti e azioni – e l'altro più complesso – relazioni, collaborazioni, polarità divine[21] –.

La prossimità di *Pilumnus* con il mondo agricolo non è data solo dall'invenzione del *pilum*; egli è anche *Stercutius o Sterculinius*, dio della *stercoratio*, la fertilizzazione dei campi, appellativo che condivide con *Saturnus. Pilumnus* ci trasporta nel tempo delle prime comunità del Lazio prima di Roma, quando ancora Enea non era sbarcato con i suoi *Penates*. Virgilio lo ricorda nel suo grande progetto identitario romano.

Il dio è imparentato con Turno. Nel nono libro dell'*Eneide* il capo dei Rutuli, si ritira in solitudine prima dello scontro con Enea:

> *Irim de caelo misit Saturnia Iuno*
> *audacem ad Turnum. Luco tum forte parentis*
> *Pilumni Turnus sacrata valle sedebat.*
>
> *Iuno Saturnia* invia dal cielo *Iris* a Turno
> il temerario. In quel momento Turno sedeva
> in una radura sacra del bosco dell'avo *Pilumnus*[22].

20. Servio, *Ad Aeneidem* X, 76. Altrove Servio, *Ad Aeneidem* IX, 4 dice che i due dèi sono fratelli. Entrambi *dii coniugales*, sono anche *agrestes*: *horum Pitumnus usum stercorandorum invenit agrorum – unde et Sterculinius dictus est – Pilumnus vero pinsendi frumenti: unde et a pistoribus deus colitur. ab ipso et pilum dictum est.*
21. Agostino, *De civitate Dei* VI, 9.
22. Virgilio, *Aeneis* IX, 4.

Un *lucus* consacrato ad un dio che per noi è un dio minore, un dio della casa o dei campi, che ha un ruolo nella genealogia di un eroe illustre e fiero, che prima che il troiano sbarcasse sui lidi italici aveva un fulgido futuro di alleanze con il re Latino. *Pilumnus* è suo nonno: non solo Enea ha divini natali, anche nel campo avverso ci sono referenze importanti. Questa contrapposizione è importante ed ha un valore che va ben oltre le apparenze. Sappiamo infatti da Virgilio che i Romani non saranno solo frutto della stirpe dardania e ce lo spiega in una degli ultimi dialoghi tra Olimpi[23]. *Iuppiter* alla consorte preoccupata, alla fine del poema e della guerra, promette che le sue richieste saranno esaudite. *Iuno* ha chiesto che quando Troiani e Latini si sposeranno *(cum iam conubiis pacem felicibus, esto, component)* i Latini dovranno restare Latini, ovvero mantenere il loro nome *(ne vetus indigenas nomen mutare Latinos/neu Troas fien iubeas Teucrosque)*, la loro lingua *(aut vocem mutare viros)* e i loro costumi *(aut vertere vestem)*. Questo accordo tra dèi olimpi, osserva Maurizio Bettini, costituisce un nodo fondamentale nel significato del poema[24]. In gioco c'è l'identità del popolo che nascerà dalla fusione fra due mondi diversi e lontani e che dovrà abitare il Lazio. Virgilio ci dice che il nome, la lingua, il modo di comportarsi della fiera civiltà che abitava da tempo il Lazio, rimarranno a fondamenta della romanità, perché così ha chiesto *Iuno*, affinché: "la progenie di Roma sia potente delle virtù d'Italia" *(sit Romana potens Itala virtute propago)*. Tra gli elementi costitutivi di questa identità Virgilio non esclude affatto la dimensione religiosa:

> *Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,*
> *utque est nomen erit; commixti corpore tantum*
> *subsident Teucri, mores ritusque sacrorum*
> *adiciam; faciamque omnis uno ore Latino.*
>
> Manterranno gli Ausoni usi e lingua paterna,
> il nome sarà quello che è; i Teucri contribuiranno
> soltanto mescolandosi con il corpo; darò nuovi usi e riti
> sacri, e renderò tutti Latini con un unico idioma[25].

23. Virgilio, *Aeneis* XII, 819-38.
24. M. Bettini, "Un'identità 'troppo compiuta': Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'Eneide", pp. 77-102.
25. Virgilio, *Aeneis* XII, 832-35.

Tra i *mores* che saranno conservati c'è anche la *religio*: accanto agli dèi indigeni e al loro culto saranno accolte nuove divinità, nuovi rituali: quella di Virgilio sembra una profezia *post eventum*[26]. Enea attraversa il mare per portare i *Penates* nel Lazio, così vuole il fato, ma questi suoi dèi andranno a far parte di un più ampio e complesso pantheon. Molte divinità romane, in età augustea hanno già ereditato le qualità dei loro vicini greci, ma altre, che i Romani non hanno potuto "tradurre", hanno un loro posto nella teologia civile e conservano nel nome l'originaria dimensione rituale. *Pilumnus* è tra questi, ed è infatti *avus* di Turno. Ma le sue parentele rivelano altri aspetti interessanti.

Durante un concilio celeste, *Iuno* ribadisce che lei con le disgrazie di Enea c'entra fino a un certo punto, è Enea che è venuto a turbare la lealtà dei Tirreni e delle genti che vivevano in pace *(Tyrrhenamque fidem aut gentis agitare quietas)*[27], e difendendo Turno si chiede se:

> *indignum est Italos Troiam circumdare flammis*
> *nascentem et patria Turnum consistere terra*
> *cui Pilumnus avos, cui diva Venilia mater?*
>
> è indegno che gli Italici accerchiano con il fuoco
> la rinata Troia e che Turno stia piantato sulla sua terra patria,
> lui che ha come nonno *Pilumnus* e come madre *Venilia*[28]?

Turno non ha solo un nonno divino, ma ha anche una dea per madre. *Venilia* è una dea minuta, che si trova tra gli dèi *ad ipsum hominem pertinentes.* È la dea della speranza che sopraggiunge *(quae venit)*[29] e sappiamo da Varrone che era compagna, in un'immagine marina molto suggestiva, della dea *Salacia*, sposa di *Neptunus*: l'una è l'onda che viene alla spiaggia

26. Nota Maurizio Bettini che "si può anche pensare che, assumendo direttamente su di sé il compito di aggiunge nuovi culti alla tradizione indigena, Giove voglia lasciar intendere che le innovazioni religiose introdotte da Enea si identificano in realtà col suo stesso volere. In ogni caso vale la pena notare che, in questo modo, il nuovo popolo disporrà di due diversi strati di *mores* -diversamente graduati sulla scala temporale, ma ugualmente prescrittivi: quelli ereditati dai Latini e quelli introdotti da Giove, ovvero da Enea, nel campo specificatamente religioso". M. Bettini, "Un'identità 'troppo compiuta': Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'Eneide", p. 80.
27. Virgilio, *Aeneis* X, 67-71.
28. Virgilio, *Aeneis* X, 74-76.
29. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 122 (Cardauns), in Agostino, *De civitate Dei* IV, 11; cfr. Tertulliano, *Ad Nationes* II, 11.

(unda est, quae ad litus venit), l'altra quella che torna al mare *(unda est, quae in salum redit)*[30]; così erano descritte due condizioni psicologiche, secondo il modello della funzionalità divina.

Servio, conferma che *Venilia* è madre di Turno e ci dice che è una ninfa, sorella di Amata, la moglie del re Latino[31]. D'altronde la regina stravedeva per il mancato genero. Turno è dunque figlio di *Venilia* e Dauno e ha come *avus Pilumnus*. Altrove Virgilio dà una versione differente: *Pilumnus* è *quartus pater*, cioè il trisavolo di Turno[32], mantenendo così il legame parentale, ma trasferendolo in un'epoca più antica. Che ci fosse qualche problema con l'albero genealogico se n'era accorto anche Servio, che si preoccupa di risolvere la questione riguardo ad *avus* e *quartus pater:* Virgilio con il primo termine indica che *Pilumnus* è un suo antenato[33], ma qualcosa non va comunque:

---

30. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 257 (Cardauns) in Agostino, *De civitate Dei* VII, 22: *Iam utique habebat Salaciam Neptunus uxorem, quam inferiorem aquam maris esse dixerunt... Venilia, inquit, unda est, quae ad litus venit; Salacia, quae in salum redit.* Anche Servio rimarca che sono dee distinte, nonostante alcuni le confondano proponendo due diverse paretimologie: l'una trae nome da *salum* e l'altra da *venia*. Servio, *Ad Aeneidem* X, 76. La relazione tra *Venilia* e *Salacia* è presente anche in Varrrone, *De lingua latina* V, 72. *Venio* o *venia* (Servio, *Ad Aeneidem* VII, 29) per *Venilia*, come *salum* per *Salacia* sono evidenti etimologie popolari, ma conservano bene come erano percepite queste divinità in termini sincronici e diacronici. Sul campo d'intervento della dea *Salacia*, e sui motivi culturali e linguistici ad essa connessi vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 107-108 in particolare n. 276.

31. Servio, *Ad Aeneidem* VI, 90; VII, 366; X, 76. Ovidio, *Metamorphoses* XIV, 334 racconta che una dea di nome *Venilia* è sposa di *Ianus.* Con questa, sul Palatino, il dio aveva generato la ninfa *Canens*, amata dal bellissimo dio-re *Picus*, che, come vedremo, era imparentato con il re Latino. Nel mito Ovidio non ci parla di Turno e non ci descrive la dea, si sofferma invece sulla figlia, *Canens*, ninfa dalla bellissima voce, ma è interessante che il recupero di questo teonimo sia incastonato in una *fabula* tutta romana: *Ianus, Venilia, Picus* e *Canens* sono divinità latine, non hanno un corrispettivo greco e nella storia si muovono tra il Palatino e i boschi del Lazio. Fa notare Prosdocimi che in questo mito la dea, a differenza degli altri contesti di speculazione pseudo-etimologica, è ninfa di terra e che se solitamente è associata alla coppia *Neptunus-Salacia* qui è legata a *Ianus*. Lo studioso propone l'origine del teonimo a partire dal sanscrito *vanam* che può significare "acqua di fonte" e ciò darebbe conto del suo rapporto con l'acqua e con la terra: *Venilia* come ninfa d'acqua dolce, un genere divino molto presente nella religione antica. *Venilia* sarebbe del genere di un'altra dea antica, che anche lei, frequentava boschi e sorgenti, *Egeria*, la compagna di Numa dea anche legata al parto e alla nascita. A. L. Prosdocimi, "Etimologie di teonimi: Venilia Summanus, Vacuna", pp. 777-801.

32. Virgilio, *Aeneis* X, 619.

33. Servio, *Ad Aeneidem* X, 619: *quartus pater abavus: nec est contrarium illud, quod ait supra "cui Pilumnus avus": potuit enim fieri ut et avus eius et abavus a Pilumno Pilumni nominarentur. ergo per patris appellationem ostendit cognationem.*

> *Sed Pilumnus idem Stercutius, ut quidam dicunt, qui propter pilum inventum, quo fruges confici solent, ita appellatus est. si ergo proavus Latini est, non Turni avus: nam Stercutii Picus, Pici Faunus, Fauni Latinus est filius.*
>
> Ma *Pilumnus* è *Stercutius*, come certuni dicono, così è stato chiamato per aver inventato il *pilum*, con il quale il grano è pestato. Se dunque questo *(Stercutius)* è bisnonno di Latino non è nonno di Turno: infatti *Picus* è figlio di *Stercutius*, *Faunus* figlio di *Picus* e Latino figlio di *Faunus*[34].

Servio riporta una tradizione secondo cui l'invenzione della *stercoratio* andava attribuita a *Saturnus*. Versione che conosce anche Macrobio:

> *Huic deo insertiones surculorum pomorunque educationes et omnium cuiusce modi fertilium tribuunt disciplinas... Hunc Romani etiam Sterculium vocant, quid primus stercore fecunditatem agris compaverit. Regni eius tempora felicissim feruntur.*
>
> A questo dio *(Saturnus)* si fa risalire la pratica del trapianto e dell'innesto nella coltivazione degli alberi da frutta e la tecnica di ogni altro procedimento agrario... I Romani chiamano infatti questo *Sterculius* perché fu il primo a dare fecondità ai campi mediante lo sterco. Il periodo del sui regno, si dice, fu estremamente felice[35].

Insomma se è *Saturnus* il dio della *stercoratio,* e a lui va attribuito l'appellativo di *Sterculius*, allora si sta parlando di un antenato di Latino, per la precisione del suo trisavolo.

Senza perderci troppo nella scienza genealogica, Latini e Rutuli sembrano imparentati: sia per via materna, *Venilia* e Amata sono sorelle, sia per un trisavolo in comune, che aveva abitato il Lazio in tempi remoti e che aveva portato la civiltà. D'altronde Latino, nel dodicesimo libro, rivolgendosi con affetto e preoccupazione a Turno gli ricorda che sono consanguinei[36].

34. Servio, *Ad Aeneidem* X, 76.
35. Macrobio, *Saturnalia* I, 7, 25.
36. Virgilio, *Aeneis* XII, 29: *Victus amore tui, cognato sanguine victus, / coniugis et maestae lacrumis, vincla omnia rupi*. Poco sotto Latino ricorda che i Rutuli sono fratelli di sangue. Sul legame di parentela tra Latino e Turno un'altra ipotesi è quella proposta da J. D. Noonan, "Daunus/Faunus in *Aeneid* 12", pp. 111-25.

III. Genealogie divine: studio di un caso

C'è una fitta trama di relazioni parentali tra gli eroi italici e tra questi e gli dèi. Prima dell'arrivo di Enea, queste genti dimoravano da lungo tempo con le loro tradizioni e le loro divinità, a cui erano legati e a cui tributavano culti. Ci sono dèi *nobiles* o *magni*, con culti che in età augustea avevano grande diffusione, e dèi *plebei* o *minuti*, legati alla loro funzione e alla puntualità di specifici riti. Virgilio, con abilità narrativa e sapienza antiquaria non esita a utilizzare le sue conoscenze per autentificare culti che ancora sopravvivevano nel suo tempo, coperti da una patina opaca, e li riporta al mondo dell'Italia antica. Gli dèi gli servono per pensare, per raccontare ai Romani la loro complessa identità e la loro memoria religiosa.

Veniamo così allo studio di un caso specifico [37], dove Virgilio intreccia epos, memoria culturale e progetto politico: la storia parentale di Latino, il re che accoglie i Troiani e con loro si fonde stringendo nuovi legami familiari.

Virgilio fa le presentazioni:

> *Rex arva Latinus et urbes*
> *iam senior longa placidas in pace regebat.*
> *hunc Fauno et nympha genitum Laurente Marica*
> *accipimus; Fauno Picus pater, isque parentem*
> *te, Saturne, refert, tu sanguinis ultimus auctor.*
>
> Re Latino regnava già molto vecchio sui campi e sulle città sopite in una lunga pace.
> Lo sappiamo generato da *Faunus* e da *Marica*, ninfa laurente; padre di *Faunus* fu *Picus* il quale chiama te padre, *Saturnus*: tu origine del loro sangue [38].

Siamo nel settimo libro. Enea è sbarcato alla foce del Tevere, ha raggiunto finalmente i luoghi che il destino gli ha assegnato. Incarna la civiltà futura che deve realizzarsi; il suo compito include anche la dimensione religiosa, egli porta con sé i *Penates*. Sul suolo italico però, il popolo che

37. L'analisi del caso porterà l'attenzione sulla madre e il padre del re Latino. L'occasione non ci permette di esplorare qui tutta la parentela, ma suggeriamo l'estensione della ricerca.

38. Virgilio, *Aeneis* VII, 45-49.

Enea incontra, i Latini, ha la propria tradizione religiosa. Il re Latino è un re anche perché gli dèi sono la sua *familia*. Al primo grado di parentela troviamo *Faunus* e la ninfa *Marica*[39].

Cerchiamo di capire perché Virgilio formuli questa coppia genitoriale per il re Latino. Come vedremo sono due divinità con alcuni elementi comuni, ma che esprimono motivi cultuali anche molto distanti. È necessario esplorarne la natura per ricostruire le suggestioni religiose e culturali, per restituire alla scelta virgiliana un significato che va oltre la semplice invenzione o licenza poetica.

Faunus rivela già nel nome un motivo religioso funzionale. Il teonimo, è ricondotto dagli stessi antichi ad uno dei verbi locutori, *fari*, che è il parlare profetico, il "rivelare" gli eventi futuri. L'autenticità dell'etimologia passa in secondo piano d'innanzi all'evidenza culturale acquisita. Varrone in questo è maestro, e lo fa a partire da un verso di Ennio:

> *Versibus quo(s) olim Fauni et vatesque canebant*[40]
> *Fauni dei Latinorum, ita ut et Faunus et Fauna sit; hos versibus quos vocant Saturnios in silvestribus locis traditum est solitos fari (futura, a) quo fando Faunos dictos.*
>
> Con quei versi che una volta usavano nel loro canto *Fauni* e Vati
> I Fauni sono divinità dei Latini, così come *Faunus* e *Fauna*. Si tramanda che questi fossero soliti rivelare – o predire – *(fari)* il futuro nei boschi *(silvestribus locis)*, con quei versi che – oggi – sono detti saturni[41].

I *Fauni* sono divinità plurali (caratteristica che condividono con altri "gruppi divini"); sono ricondotti da Varrone al periodo pre-romano, sono *dei Latinorum*[42]. Di genere maschile e femminile: *Faunus* e *Fauna*.

39. Enea nell'incontro con il re mostra di sapere che il padre sia un dio, a lui così si rivolge: *Rex, genus egregium Fauni*. Virgilio, *Aeneis* VII, 213.
40. Ennio, *Annales*, fr. 214.
41. Varrone, *De lingua latina* VII, 36. A proposito dei *Fauni* si veda anche il contributo di Émilie Borron in questo volume.
42. E. Fantham, *Latin poets and Italian gods*, p. IX. La Fantham evidenzia che *Faunus* vive nella leggenda e nei racconti delle origini, sul piano cultuale si parla più frequentemente di *fauni*. Agostino, *De civitate Dei* IV, 23 spiega che *Faunus* fu tra gli dèi selezionati da Romolo per la sua gente: *(Romulus) ergo constituit Romanis deos Ianum, Iovem, Martem, Picum, Faunum, Tiberinum, Herculem*.

Sul piano ontologico i *fauni* sono divinità profetiche, secondo un modello teonimico familiare: il dio prende nome X *(Faunus/fauni)* dalla specifica funzione x *(fari)*. Il loro predire è cantando, parlano in versi e lo fanno nei boschi.

I Romani ne conoscono il potere. Essi, come molti dèi minori, vivono sulla terra insieme agli uomini e a volte entrano nel racconto storico. Cicerone per dar conto di alcune pratiche divinatorie così parla di queste divinità tra pratica cultuale e narrazione favolosa:

> *Saepe etiam et in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur; cuius generis duo sint ex multis exempla, sed maxuma: Nam non multo ante urbem captam exaudita vox est a luco Vestae, qui a Palatii radice in novam viam devexus est, ut muri et portae reficerentur; futurum esse, nisi provisum esset, ut Roma caperetur.*
>
> Spesso anche si narra che nelle battaglie si siano udite le voci dei Fauni e nel corso di tumulti parole che predicevano il vero, provenienti chissà da dove (ex occulto). Tra i molti esempi di questo genere, bastino due soli, ma di gran importanza. Non molto prima che la città fosse presa si udì una voce proveniente dal bosco sacro a Vesta, che dai piedi del Palatino scende verso la via Nuova: la voce ammoniva che si ricostruissero le mura e le porte: se non si prendevano provvedimenti, Roma sarebbe stata presa dai nemici[43].

Voci che compaiono all'improvviso, voci senza corpo, voci di natura divina che ammoniscono, consigliano, predicono[44]. Cicerone offre due esempi, il primo riguarda i *Fauni*, di cui si può udire la voce, senza riconoscerne distintamente la provenienza, come quella udita nei pressi del bosco sacro a *Vesta (a luco Vestae)*. Durante le imprese belliche la pratica divinatoria, al fine di assicurarsi il consenso o il dissenso divino, riveste un ruolo importante; qui il segno divino sono le *voces*, le voci dei *fauni*. I Romani non sanno cogliere il segno e per espiare la colpa dedicano un altare ad *Aius Loquens*, che come i *fauni*, ha potere sulla parola[45]. Cicerone

43. Cicerone, *De divinatione* I, 101.
44. A sottolineare la modalità profetica e la forma con cui queste divinità si manifestano anche Servio, *Ad Aeneidem* VII, 81: *Faunus* ἀπὸ τῆς φωνῆς, *quod voce, non signis ostendit futura*. Sull'episodio narrato da Cicerone e l'identità sonora di alcune divinità romane vedi M. Perfigli, "Epifanie divine", pp. 117-20.
45. Per alcuni studiosi *Aius* è lo stesso di *Faunus*, per contiguità di competenza. Come abbiamo cercato di mostrare è nella natura di queste divinità funzionali esercitare la propria protezione in un *officium* specifico. Ogni teonimo esprime la specificità dell'azione.

non mette esplicitamente in relazione i *fauni* con *fari* ma il suo legame con "il parlare" è suggerito dalla necessaria espiazione al dio del *loqui* a cui è consacrato un altare protetto da un recinto, che al tempo di Cicerone era ancora visitabile *(ara enim Aio Loquenti, qual saeptam videmus, exadversus eum locum consacrata est)*[46].

Cicerone racconta anche un altro episodio: *Iuno*, spiega, è detta *Moneta*, da *monere*, "avvisare", perché una voce proveniente dal suo tempio sul Campidoglio aveva ammonito di sacrificare una scrofa in segno di espiazione.

Il passo ciceroniano costruisce una costellazione di divinità del "parlare profetico" a cui i *fauni* appartengono; la loro epifania è legata all'ambiente delle selve, dei boschi *(a luco)*.

In un gioco di efficaci e suggestivi rimandi possiamo ancora ricordare che la presenza dell'altare di *Aius* è confermata anche da Varrone in un frammento citato da Aulo Gellio, dove compare accanto ad *Aius* anche un altro dio vaticinante, *Vaticanus*[47].

Siamo nel cuore di quella che Varrone definiva *theologia civilis*, motivi culturali e religiosi, luoghi e ragioni degli dèi romani[48].

---

46. Cicerone, *De divinatione* I, 101. Sul dio *Aius Locutius* e sulle divinità preposte alla parola vedi M. Perfigli, *Indigitamenta*, pp. 35-38. Il luogo di culto di questo dio minuto è stato ipoteticamente riconosciuto dagli archeologi in un recinto di pianta rettangolare rinvenuto 16 m circa a sud dell'*aedes Vestae.* Per indicazioni bibliografiche riguardo alla documentazione archeologica vedi F. Marcattili, "Voci notturne e profezie ancestrali", p. 48.
47. Varrone, *Antiquitates* I, fr. 107 (Cardauns) in Aulo Gellio, *Noctes Atticae* XVI, 17. Vedi anche Agostino, *De civitate Dei* IV, 11.
48. Varrone nelle sue *Antiquitates* distingue tre generi di teologia, il primo che tratta delle *fabulae* intorno agli dèi; il secondo espone chi sono gli dèi; il terzo tratta di ciò che i cittadini e soprattutto i sacerdoti debbono conoscere e praticare nelle città: "Tre sono i generi di teologia, cioè di conoscenza razionale degli dèi. Chiamati uno mitico *(myticon)*, l'altro fisico *(physicon)* ed il terzo civile *(civile)*. Se l'uso lo permettesse il primo genere lo potremmo chiamare in latino teologia favolistica *(fabulare)* o favolosa *(fabulosum)*; perché in greco *mythos* significa favola *(fabula)*; il secondo genere, ormai la consuetudine della lingua permette di chiamarlo naturale *(naturale)*; per il terzo poi, egli stesso ha usato il termine latino e lo ha chiamato civile *(civile)*. Mitica è la la teologia dei poeti *(mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae)*; fisica quella dei filosofi *(physicon, quo philosophi)*, civile quella dei popoli *(civile, quo populi)*". Vedi Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum*, vol. I, fr. 7 (Cardauns) in Agostino, *De civitate Dei* VI, 5.

Il dio che dà i natali al re, *Faunus*, ha un'area di competenza precisa, è una divinità profetica ed appartiene alla costellazione degli dèi della parola[49].

Virgilio, a questo proposito, coerente con la funzione divina, lo fa protagonista dell'*incubatio*, un antico rituale legato alla profezia e all'arte divinatoria[50]. Latino è preoccupato, una serie di prodigi si sono manifestati nella sua casa: uno straniero si sta avvicinando e sulla città di Laurento incombe una grande guerra:

> *At rex sollicitus monstris oracula Fauni,*
> *fatidici genitoris, adit lucosque sub alta*
> *consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro*
> *fonte sonat saevamque exhalat opaca mephitim.*
> *Hinc Italae gentes omnisque Oenotria tellus*
> *in dubiis responsa petunt; huc dona sacerdos*
> *cum tulit et caesarum ovium sub nocte silenti*
> *pellibus incubuit stratis somnosque petiuit,*
> *multa modis simulacra videt volitantia miris*
> *et varias audit voces fruiturque deorum*
> *conloquio atque imis Acheronta adfatur Avernis.*
> *hic et tum pater ipse petens responsa Latinus*
> *centum lanigeras mactabat rite bidentis,*
> *atque harum effultus tergo stratisque iacebat*
> *velleribus: subita ex alto vox reddita luco est.*
>
> E allora il re, sconcertato dai portenti, ricorre agli oracoli di *Faunus*,
> suo padre vaticinante, e consulta i boschi ai piedi
> dell'alta Albùnea, foresta immensa che suona
> della sacra cascata, ed esala nell'ombra atroci miasmi.
> Qui le genti d'Italia, tutte le regioni di Enòtria
> nel dubbio chiedono responsi; qui l'officiante *(sacerdos)* quando porta
> le offerte *(dona)*, si sdraia sui velli stesi delle pecore sgozzate,
> e sotto la volta silente della notte cerca di addormentarsi,
> vede sciami di fantasmi volare nei modi più strani,
> e, ammesso al colloqui degli dèi, ascolta voci diverse
> ed entra in contatto con l'Acheronte nel baratro dell'Averno.

49. In Festo, *De verborum significatu* 432 (Lindsay): *fata cecinisse hominibus videtur*.
50. Si può osservare che l'*incubatio*, essendo rituale notturno, è perfettamente in linea con il genere di epifanie sonore ricordate da Cicerone.

> E qui allora il padre Latino, chiedendo responsi, immola
> con le sue mani, secondo il rito, cento bidenti
> lanute, e sui loro velli distesi si sdraia supino:
> ed ecco dal profondo del bosco sprigionarsi una voce[51].

Una scena in cui fitto è l'intreccio tra *fabula* e rito. Latino, chiede aiuto al padre, il dio che conosce il futuro (*fatidicus* è l'aggettivo che ne descrive il potere). D'altronde è *Faunus* tra i *fauni*. Per avere il responso il re-figlio cerca il padre-dio. Ritroviamo la dimensione silvestre: il *lucus* è la foresta *Albùnea*.

Non passa inosservata l'indicazione cultuale a sfondo politico: il luogo è conosciuto e frequentato anche da altri popoli *(Hinc Italae gentes omnisque Oenotria tellus in dubiis responsa petunt)*. Virgilio lo descrive come un punto di convergenza per diverse comunità del centro Italia: in questa valle, il dio *Faunus* offriva la sua parola oracolare attraverso una specifica pratica divinatoria. L'esistenza di santuari frequentati da diverse comunità, nel centro-sud Italia, è ben attestata: questi fornivano occasioni di incontro per alleanze o scambi commerciali. Nella trama del racconto virgiliano, la selva di *Faunus* è funzionale a sottolineare il rapporto tra il re e il dio e ad introdurre nuovi elementi narrativi, ma suggerisce anche un antico modello politico-sociale e religioso[52].

La pratica divinatoria è quella dell'*incubatio*: il re, nel luogo prescelto, dopo aver sgozzato delle giovani pecore, si stende a terra e cerca il sonno. L'epifania, coerente con il dio, è voce *(subita ex alto vox reddita luco est)*. Per ottenere i *responsa*, Latino deve compiere un sacrificio. Rito e storia si intrecciano. *Faunus* come ogni dio pretende offerte per rispondere alle richieste dell'officiante: Latino, si comporta come un *sacerdos*.

Nelle *Divinae Institutionses* Lattanzio accusa *Faunus* e Numa di aver imposto al popolo romano culti ignobili:

> *Ante Pompilium Faunus in Latio, quin et Saturno avo nefaria sacra constituit, et Picum patrem inter deos honoravit, et sororem suam Fentam Faunam, eamdemque coniugem consecravit; quam Gabius Bassus Fatuam nominatam tradit, quod mulieribus fata canere consuevisset, ut Faunus viris.*

51. Virgilio, *Aeneis* VII, 81-95.
52. F. Santangelo, *La religione dei Romani*, pp. 67-70 con ampia bibliografia. Sui santuari dell'Italia antica torneremo a proposito del bosco sacro di *Marica*.

> Prima di Numa, viveva nel Lazio *Faunus* che istituì cerimonie sacre per l'avo *Saturnus*, e onorò tra gli dèi *Picus*, suo padre, e assunse a divinità anche *Fenta Fauna*, che era sua sorella sposa; questa Gabio Basso tramanda che fu chiamata *Fatua*, poiché, si tramanda, prediceva il futuro cantando alle donne, come *Faunus* agli uomini[53].

L'albero genealogico di *Faunus* è il medesimo di quello virgiliano. La storia di *Faunus*, come quella del secondo re di Roma, Numa, si situa al confine tra l'umano e il divino[54]. Quella di Lattanzio è una *theologia mythica* e *civilis*: egli tratta dell'origine di diversi culti (i *sacra* di *Saturnus*; l'assunzione *inter deos* di *Picus*; il consacrare *a Fauna*) che motiva con una storia di parentele divine. Nel chiudere il discorso Lattanzio cita un verso di Lucilio; lo scopo è evidentemente denigratorio, ma l'espressione adottata ci dice molto sulla caratterizzazione di questi dèi:

> *Terricolas Lamias, Fauni quas Pompiliique Instituere Numae, tremit has; hic omnia point.*
>
> Teme (l'uomo romano) questi spiriti di terra *(terricolas lamias)* che i *Faunus* e i Numa Pompilio istituirono e in ciò ripone ogni cosa.

Questi dèi, questi spiriti che incutono terrore ai Romani sono divinità che abitano la terra *(terricolae)*. Non possiamo non pensare a questo proposito a quel popolo divino a cui si rivolge Ovidio nella sua lunga invocazione nell'*Ibis*, divinità plurali che gli uomini riconducevano alla dimensione terrestre:

---

53. Lattanzio, *Divinae Institutiones* I, 22, 13.
54. Numa, *Faunus* e *Picus* sono protagonisti di un aneddoto raccontato da Ovidio. In Ovidio, *Fasti* III, 291 ss. Nella *fabula*, tra *Faunus* e *Picus* non ci sono legami genealogici, né si fa menzione della loro regalità. Il re Numa, impressionato dai fulmini viene a sapere dalla ninfa *Egeria*, sua compagna, che solo *Faunus* e *Picus* possono insegnargli a espiarli. Il re sabino li aspetta presso una sorgente dove sono soliti recarsi e li ubriaca. Gli dèi si addormentano e, dopo essere stati catturati, riveleranno le loro conoscenze a Numa. Qualche sintetica considerazione. Numa per farli parlare li addormenta: c'è come nell'*incubatio* una relazione tra *Faunus*, la rivelazione e il sonno. Anche *Picus* è legato alla divinazione. La sua, come evidenzia Brelich (p. 87), è una figura esclusivamente mitologica a differenza di *Faunus*. È probabile che in un tempo antico avesse un culto, ma di questi non ne abbiamo traccia, se non favolistiche indicazioni. *Picus* era un re, trasformato in picchio dalla maga Circe, che di lui si era invaghito. Ovidio, *Metamorphoses* XIV, 320-96. Un re che praticava l'arte dell'indovino. Vedi Festo, *De verborum significatu* 228 (Linsday); Servio, *Ad Aeneidem* VII, 190. Non entriamo nel dettaglio della storia si rimanda per questa a A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, pp. 87-90.

Vos quoque, plebs superum, Fauni Satyrique Laresque
Fluminaque et nymphae semideumque genus:
Denique ab antiquo divi veteresque novique
In nostrum cuncti tempus, adeste, chaos.

E anche voi, plebe degli dèi, Fauni, Satiri, Lari,
Fiumi, Ninfe, razza di semidei,
voi tutti, infine, divinità antiche e recenti,
dall'antico Caos ai nostri giorni, assistetemi[55].

Come conviene il poeta, all'inizio della sua avvelenata operetta, invoca tutti gli dèi: comincia con gli dèi del mare e della terra, poi gli dèi del cielo, la dea *Tellus* e *Aether*, le Stelle *(Sidera)*, il Sole *(Solis imago)*, la Luna *(Luna)*, la Notte *(Nox)*, e ancora le Parche, lo Stige, le Furie. Per non trascurare nessuno invoca anche alcuni gruppi divini accomunati dall'appellativo *plebs superum*, sono *Fauni*, *Satyri*, *Lares*, *Flumina* e *Nymphae*, un popolo divino minore[56]. Sono divinità plurali, caratterizzate da una sorta di inferiorità. Ovidio gioca anche altrove con il tema "sociale degli dèi" e ci offre informazioni preziose riguardo all'immaginario religioso romano. In un particolare della scena del concilio divino indetto da *Iuppiter* per comunicare la sua scelta di annientare il genere umano, il poeta sembra fare eco alla formula che Lucilio ha usato per descrivere certe divinità:

perdendum est mortale genus: per flumina iuro
infera sub terras Stygio labentia luco!
cuncta prius temptanda, sed inmedicabile curae
ense recidendum, ne pars sincera trahatur.
sunt mihi semidei, sunt, rustica numina, nymphae
faunique satyrique et monticolae silvani;
quos quoniam caeli nondum dignamur honore,
quas dedimus, certe terras habitare sinamus.

Tutta la stirpe dei mortali deve essere distrutta. Giuro sui fiumi infernali che scorrono sotto la terra attraverso il bosco Stigio, di aver tentato tutto prima di giungere a questo: ma se un male incurabile affligge il corpo, va reciso col ferro, perché la parte sana non sia contagiata, Da me dipendono semidei e divinità rustiche: *Nymphae*, *Fauni*, *Satyri* et i *Silvani*, spiriti abitatori

55. Ovidio, *Ibis* 81-86.
56. M. Perfigli, "Politeismo (sezione II)", pp. 67-72 e F. Prescendi, "La *plebs* des dieux".

> dei monti. A tutti questi, dal momento che non li riteniamo ancora degni dell'onore dei cieli, dobbiamo concedere di abitare almeno la terra che abbiamo loro destinata[57].

Iuppiter – primus inter pares – è un vero imperatore, sul modello di Augusto. Ha molto potere, può concedere onori, ma ha anche gravosi doveri verso i suoi *cives*: a questi semidei, che non hanno diritto ad abitare il cielo, egli garantisce protezione *(mihi sunt)*, assicura una dimora terrestre *(certe terras habitare sinamus)*. Sono dèi minori, dèi plebei, hanno un ambito di intervento più limitato, in questo caso legato ai "loro luoghi", sono *numina rustica*. Abitano sulla terra, ed alcuni, come i *Silvani*, sui monti *(monticolae)*. *Faunus*, come le altre divinità elencate nei due passi ovidiani, dimora nelle selve boschive *(silvicola)*[58], vive vicino ad una fonte, ai piedi di un monte, in una "foresta immensa che suona della sacra cascata". È con *Picus* un *silvestria numina*, come li definisce Ovidio, quando racconta di quando Numa li andò a cercare "sotto l'Aventino, dove c'era un tenebroso bosco di ombrosi lecci" *(lucus Aventino suberat niger ilicis umbra)*, vicino ad una roccia da cui sgorgava acqua perenne, su consiglio della ninfa *Egeria*, poiché loro "sono divinità di quella terra" *(numen utrumque soli)*[59]. *Faunus* allora a Numa dice:

> *habent finis numina nostra suos.*
> *Di sumus agrestes et qui dominemur in altis*
> *Montibus: arbitrum est in sua tecta Iovi.*
>
> Il nostro potere è limitato.
> Noi siamo divinità agresti, il nostro dominio è sugli alti monti:
> arbitro del suo palazzo è soltanto *Iuppiter*[60].

---

57. Ovidio, *Metamorphoses* I, 189-95.
58. Virgilio, *Aeneis* X, 551: *silvicolae Fauno*.
59. Ovidio, *Fasti* III, 291-96. Numa li cerca in un luogo a loro consueto, un bosco vicino a una fonte: l'immagine è quella di un luogo sacro. Ovidio lo suggerisce dicendo che lì non si poteva se non avvertire la presenza divina: *numen inest* (v. 296).
60. Ovidio, *Fasti* III, 315-17; 295-304. Qui, ricordiamolo, *Picus* e *Faunus* sono compagni, non si fa menzione di una parentela tra loro, ma sono accomunati da una sapienza eccezionale, vivono in luoghi silvestri. Non meno interessante è la loro caratterizzazione riguardo al loro potere limitato rispetto a quello di *Iuppiter*: loro vivono sui monti, lui in cielo.

E Orazio, quando invita a sacrificare a *Faunus*, per quanto non si riferisca a riti divinatori, ricorda che a "Fauno conviene sacrificare nei boschi ombrosi", quelli sono i suoi luoghi e i suoi confini[61].

Faunus ha regnato un tempo nel Lazio, e come Numa ha dato onori ad altre divinità a lui legate, ma se il secondo è entrato nella storia, il primo rimane nel tempo del mito. Lattanzio, nella sua ironica ricostruzione, conferma le parentele illustrate da Virgilio, ma, ricordiamolo, ci dice che *Fauna Fatua* è sua sorella e sposa.

L'esistenza di un femminile di *Faunus* non crea problemi, a noi come agli antichi, il teonimo è ugualmente legato alla sua funzione, il vaticinare, ma la coppia *Faunus*/*Fauna* si sovrappone a quella virgiliana: Latino ha come padre *Faunus* e come madre la ninfa *Marica*. A Servio, attento commentatore, non sfugge questa contraddizione:

> *Fauno et nympha genitum laurente Marica. Quidam deus est Fatuclus. huius uxor est Fatua. Idem Faunus et eadem Fauna. Dicti autem sunt Faunus et Fauna a vaticinando, id est fando, unde et fatuos dicimus inconsiderate loquentes. Ergo Faunae et Fatuae nomen quasi asperum fugit poeta, et Maricam dixit fuisse uxorem Fauni. Est autem Marica dea litoris Minturnensium iuxta Lirin fluvium: Horatius "et innantem Maricae litoribus tenuisse Lirin". Quod si voluerimus accipere uxorem Fauni Maricam, non procedit: dii enim topici, id est locales, ad alias regiones non transeunt. sed potest dictum esse per poeticam licentiam "Laurente Marica", cum sit Minturnensis. Dicunt alii per Maricam Venerem intellegi debere, cuius fuit sacellum iuxta Maricam, in quo erat scriptum ΠΟΝΤΙΗ ΑΦΡΟΔΙΤΗ.*
>
> Questo Latino, è stato generato da *Faunus* e dalla *nympha laurente Marica*. È un certo dio *Fatuclus*, la cui moglie è *Fatua*. *Faunus* e *Fauna* sono altri nomi per gli stessi dèi. Ed inoltre sono detti *Faunus* e *Fauna* dal vaticinare, cioè da *fari*, per lo stesso motivo per cui diciamo *fatui* coloro che parlano sconsideratamente. Dunque il poeta evita il nome *Fauna* o *Fatua* in quanto sgradevole e ha detto che la moglie di *Faunus* fu *Marica*. D'altra parte *Marica* è dea del litorale dei Minturni nelle vicinanze del fiume Liri: Orazio dice "colui che aveva regnato sul Liri che allaga le coste che sono di *Marica*"; così se volessimo accettare che *Marica* è la sposa di *Faunus* non torna (il discorso): gli dèi topici, cioè locali, non si trasferiscono in altri luoghi, ma "*Laurente Marica*" può essere detto per licenza poetica, essendo di Minturno. Altri dicono che per *Marica* si deve intendere *Venus*, della quale c'era un suo sacello vicino a *Marica*, dove c'era scritto ΠΟΝΤΙΗ ΑΦΡΟΔΙΤΗ[62].

61. Orazio, *Carmina* I, 4, 11: *nunc in umbrosis Fauno decet immolare lucis*.
62. Servio, *Ad Aeneidem* VII, 47.

Servio contesta che *Marica* possa essere considerata la moglie di *Faunus*. *Marica* appartiene al genere dei *dii topici*, legati al luogo dove sono venerati. L'area si trova nei pressi del fiume Liri, come sapeva anche Orazio. E riguardo al suo essere divinità locale, il commentatore di Orazio Pomponio Porfirione spiega:

> *Liris per mediam urbem Minturnensium labitur, Maricam autem Minturnenses praecipue colunt, cuius etiam lucus in ipsa Minturnensium est.*
>
> Il Liri scorre nel mezzo della città dei Minturni, sono per lo più i Minturnesi che venerano *Marica* che ha un bosco sacro nella stessa città dei Minturnesi[63].

Lucano, in un verso parla di questi luoghi, sono i *regna Maricae*[64] e uno scolio alla *Farsaglia* precisa che questi *regna* sono *paludes*; con lo stesso nome *"Marica"*, viene indicato il bosco e la ninfa[65].

Per comprendere questa divinità e provare a capire perché Virgilio la scelga come madre del re Latino, possiamo partire da quello che è un nesso imprescindibile, già nell'esperienza degli antichi, quello tra il luogo sacro, il fiume, la palude circostante e il litorale della provincia romana di *Minturnae*.

Le fonti, quasi tutte di età imperiale, parlano di un bosco dedicato alla dea; a queste si aggiungono alcune evidenze archeologiche. A poca distanza dalla colonia romana di *Minturnae*, tra questa e la foce del Garigliano, sin dalla metà del XIX secolo, ad opera di eruditi locali, fu identificato, nei resti di un edificio templare, il santuario di *Marica*, ubicato a circa 500 m dal mare[66]. Siamo alla foce del fiume Liri, ne parla anche il geografo Strabone, a cui non sfuggì l'importanza di questo corso d'acqua[67], tra i più importanti

63. Pomponio Porphyrio, *Ad Carm.* III, 17, 7.
64. Lucano, *Pharsalia* II, 424.
65. *Schol. Lucan.* 424: *Liris per Maricae paludes in mare effunditur. Marica silva vel potius nimpha.* Marziale, X, 30 parlando del fiume Liri mette in bocca a un crostaceo l'espressione *silva Maricae*.
66. Per una descrizione dettagliata dei ritrovamenti archeologici e una storia degli scavi vedi M. Andreani, "Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano", pp. 177-207. Di particolare interesse la ricostruzione delle ricognizioni di Giglioli e Mingazzini nel primo trentennio del '900 e dello scavo archeologico del 1926 dove fu rinvenuta una stipe con materiale votivo.
67. Strabone, Γεωγραφικά V, 3, 6. Il Liri, nel Lazio, è secondo solo al Tevere. Nasce come Liri e solo in seguito prende nome Garigliano.

dell'Italia centro meridionale, che partendo dall'Appennino sfocia dove si trovava il bosco sacro e il santuario di *Marica*. Il ruolo di questo fiume è tutt'altro che secondario riguardo ad alcuni aspetti del bosco e dell'area religiosa. Da un lato è responsabile della condizione geomorfica della piana, caratterizzata da paludi ed acquitrini; dall'altro della situazione ambientale ed insediativa. L'area lagunare doveva apparire agli antichi selvaggia e ostile [68]. Plutarco lo sottolinea più volte nel descrivere i luoghi presso cui riparò Mario in fuga dai sicari di Silla. È lì che fu lasciato da alcuni marinai, che lo avevano prima fatto salire sulla nave. E lui, "dopo aver attraversato profonde paludi (ἕλη βαθέα) e un fossato, pieni d'acqua e di fango (τάφρους ὕδατος καὶ πηλοῦ) cercò rifugio presso un vecchio che lavora nella palude (λιμνουργοῦ γέροντος)." L'uomo lo nascose prima nella palude (εἰς τὸ ἕλος), poi in città [69]. Fu, alla fine, deliberato dai Minturnesi di ucciderlo, ma, in seguito ad un prodigio, decisero di lasciarlo fuggire. L'imbarco per Mario non era di facile accesso:

> τὸ γὰρ τῆς λεγομένης Μαρίκας ἄλσος, ὃ σέβονται καὶ παραφυλάττουσι μηθὲν ἐκεῖθεν ἐκκομισθῆναι τῶν εἰσκομισθέντων, ἐμποδὼν ἦν τῆς ἐπὶ θάλασσαν ὁδοῦ, καὶ κύκλῳ περιιόντας ἔδει βραδύνειν.
>
> Il bosco sacro di colei che è chiamata *Marica*, che i Minturnesi venerano, e dal cui bosco non lasciano uscire niente di ciò che è entrato, sbarrava la strada verso il mare e bisognava aggirarlo perdendo tempo [70].

La testimonianza è conferma che quest'area era caratterizzata da una natura ostile, selvaggia; gli abitanti della città di Minturno avevano istituito il culto a *Marica*, nel suo santuario vigeva una legge particolare: da questo ἄλσος non poteva uscire nulla di ciò che era entrato; l'autorizzazione era forse di competenza dei Minturnesi. Poiché si sta parlando della scorta

68. Anche Ovidio, *Metamorphoses* XV, 716 dice *Minturnae graves*, per sottolineare la pesantezza dei luoghi in quanto difficili da attraversare o malsani.
69. Plutarco, Μαρία 37, 5-10. La descrizione certo è funzionale alla drammaticità dell'evento; la Andreani sottolinea che due sono i termini usati per descrivere questi luoghi paludosi: ἕλος, "acqua stagnante, acquitrino" e λίμνη "palude". Vedi M. Andreani, "Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano", p. 182, n. 23.
70. Plutarco, Μαρία 37, 8-9. La storia per esteso è narrata nei capitoli 37-39. Anche il geografo Strabone, Γεωγραφικά V, 3, 6 parla di un bosco sacro (ἄλσος), caro agli abitanti di Minturno, che si trovava sul litorale.

concessa a Mario per accompagnarlo all'imbarco, l'area sacra assume i contorni di un *asylum*, di un luogo dove era garantita protezione[71]. Anche Agostino, ricordano il medesimo episodio sembra alludervi:

> *Omitto quod Marius a miserantibus Minturnensibus Maricae deae in luco eius commendatus est, ut ei omnia prosperaret, et ex summa desperatione reversus incolumis in Urbem duxit crudelem crudelis exercitum.*
>
> Non parlo di Mario che fu raccomandato dagli abitanti di Minturno, impietositi, nel bosco della dea *Marica*, affinché tutto gli andasse bene e, uscito incolume da quella condizione disperata, lui, crudele, condusse contro Roma un esercito crudele[72].

Minturno rientrava "politicamente" nell'area romana[73] era una città florida, le fonti testimoniano che era ben conosciuta: le aree paludose ricoprivano un ruolo economico di tutto rilievo, sfruttate per la caccia, la pesca, la piscicoltura, la produzione del sale, il commercio e la raccolta della legna. Le fonti letterarie ed epigrafiche lo confermano[74]; la romanizzazione comportò l'integrazione dell'area sacra e del culto della dea; il santuario venne rispettato con nuovi significati, come la vicenda di Mario suggerisce. A questo proposito possiamo ricordare un altro episodio, dal sapore tutto romano. Livio ci racconta di un prodigio, verificatosi nei pressi del *lucus* della dea minturnese:

> *Priusquam consules proficiscerentur novendiale sacrum fuit quia Veiis de caelo lapidaverat. sub unius prodigii, ut fit, mentionem alia quoque nuntiata: Minturnis aedem Iovis et lucum Maricae, item Atellae murum et portam de caelo tactam; Minturnenses, terribilius quod esset, adiciebant sanguinis rivum in porta fluxisse.*

---

71. Cicerone, *Pro Sestio* 22, 50 conferma che Mario trovò rifugio questa zona paludosa, presso i Minturnesi: *primo senile corpus paludibus occultasse demersum, deinde ad infimorum ac tenuissimorum hominum Minturnensium misericordiam confugisse*. Al di là dell'enfasi retorica Cicerone riferisce che c'è un atto di misericordia dei Minturnesi verso Mario, che può suggerire l'avergli concesso protezione nel bosco sacro. Vedi M. Andreani, "Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano", p. 195.
72. Agostino, *De civitate Dei* II, 23.
73. *Minturnae* diviene colonia romana nel 296 a.C.
74. La documentazione è notevole a riguardo. Per un approfondimento con nutriti riferimenti e bibliografia in M. Andreani, "Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano", pp. 195-96, nn. 104-107.

Prima che i consoli partissero, ebbe luogo un rito di nove giorni poiché a Veio erano piovute pietre dal cielo; subito dopo la notizia di questo prodigio, come succede, altri pure ne furono annunziati; a Minturno il tempio di *Iuppiter* e il bosco sacro di *Marica* erano stati colpiti dal fulmine, ugualmente ad Atella (erano stati colpiti) le mura e la porta. I Minturnesi aggiungevano che un rigagnolo di sangue era stato visto scorrere sulla porta e ciò era ancor più spaventoso[75]. Nel mondo mediterraneo (greco-romano) l'area sacra era dunque nota, aveva una certa risonanza e la sua fama giunse fino all'epoca cristiana: la menzionano ancora Lattanzio[76] ed Agostino. Un'area sacra, un bosco in prossimità di una palude, aree selvagge, teatro anche di prodigi. Abbiamo già sottolineato che uno degli elementi che caratterizzano il dio *Faunus* è quella di abitare luoghi silvestri. I *Fauni* come i *Satyri* e le *Nymphae* sono abitatori della terra, dei monti, delle selve *(terricolae, monticolae, silvicolae)*, delle sorgenti e delle acque.

Marica è una divinità "topica", legate ad un'area ben definita, Minturno, e anche lei è legata ad un contesto silvestre, il bosco, dove però emerge un nuovo elemento naturale, la palude.

---

75. Livio, *Ab urbe condita* XXVII, 37. La volontà divina si era manifestata coinvolgendo due poli religiosi che evidentemente avevano una certa importanza nel territorio di *Minturae*. Il tempio di *Iuppiter* è stato individuato nella parte nord della Via Appia, ed era incluso nella nuova cinta muraria della città, mentre il *lucus* di *Marica* si trovava nell'area extraurbana, nei pressi della foce.

76. Lattanzio, *Divinae Institutiones* I, 21, 23 nomina quasi di sfuggita *Marica* ma è interessante che non la dimentichi. Ne parla a proposito dei riti ridicoli praticati dai pagani: riguardo alla divinizzazione, dice, i Romani cambiano il nome, come è accaduto per Romolo, diventato *Quirinus*; Leda, *Nemesis*; Circe, *Marica*; Ino *Leucothea* e *Mater Matuta*; il il figlio di questa, Melicerte, *Palemon* e *Portunus*. *Marica* è, secondo questa tradizione, la divinizzazione *post mortem* della maga Circe. È interessante ricordare che Circe è coinvolta nella storia della metamorfosi di *Picus*, nonno di Latino, raccontata da Ovidio, *Metamorphoses* XIV, 334. Si tratta di una trama di piccole storie che coinvolgono personaggi del mito e sembrano rivelare un antico sostrato religioso. Che Circe fosse coinvolta nella genealogia di Latino lo rintracciamo fin dalla *Theogonia* esiodea (vv. 1010-13) dove troviamo che Circe, figlia del Sole, generò, con Odisseo, Latino e Agrio. Una tradizione mitologica parallela. Latino qui è figlio di Circe e Odisseo; in Virgilio di *Marica* e *Faunus*. Virgilio descrive l'arrivo trionfante di Latino in uno degli ultimi scontri, come un re imponente, seduto su una splendida quadriga, pari al Sole suo antenato, vedi Virgilio, *Aeneis* XII, 161-64, ricordo di una tradizione che lo voleva figlio di Circe. Per una ricostruzione di questa tradizione e una conciliazione con la versione virgiliana vedi R. Moorton, "The Genealogy of Latinus in Vergil's Aeneid", pp. 253-59.

Un tentativo già antico di indagarne le qualità funzionali, è contenuto in uno scolio al testo di Agostino che abbiamo ricordato sopra a proposito del soccorso dato a Mario:

> *Maricam deam Dianam dicit. Minturnenses enim Cumanis subreptum sigillum Dianae sibique datum, quoniam mari venerat, Maricam vocaverunt Dianam, sicut etiam eadem vocitatur Fascilina eo quod intra ligni fascem sit occultata.*
>
> (Agostino) chiama *Marica* la dea *Diana*. I Minturnesi infatti, sottratta agli abitanti di Cuma la statuetta di *Diana* che era stata data a loro, poiché era arrivata dal mare, la chiamarono *Marica Diana*. Così anche la stessa è chiamata *Fascilina* poiché era state nascosta all'interno di un fascio di legno[77].

Il testo apre molte suggestioni e un parallelismo con altre "storie"; riecheggia la figura di *Diana Nemorensis*, e del suo bosco sacro, il cui culto era legato alla leggenda di Oreste, che fuggendo in Italia aveva portato con sé il simulacro di Artemide. Troviamo nello scolio temi mitologici d'influenza greca: c'è un *sigillum*, una piccola statua, giunta da Cuma: la divinità è *Diana*; il *sigillum* giunge dal mare. Si suggerisce che il nome *Marica* venga da "mare" e che abbia anche un altro nome *Fascilina*, da *fascis*.

Facciamo qualche considerazione per scoprire qualcosa di più riguardo alle competenze attribuite a questa dea. L'ipotesi che *Marica* prendesse nome dal sostantivo "mare" è una paretimologia, frequente nei teonimi. Per quanto linguisticamente erronea, ha un valore importante nella storia religiosa e culturale: essa permette di osservare, qui e in molti altri casi – *Angerona*, *Murcia*, *Strenia* o ancora *Venilia*, altra dea che abbiamo intercettato nelle genealogie virgiliane – come l'attribuzione di significato ad un nome potesse cambiare nel corso del tempo; ciò permette di intravvedere il processo storico che ha cambiato il ruolo della divinità o altrimenti, se l'etimologia rimane trasparente e corretta, come esso sia stato perfettamente conservato.

Seguendo le interpretazioni dello scoliasta agostiniano e del commentatore virgiliano, che interpretano il ruolo della dea secondo il funzionamento del politeismo romano, *Marica* rientra nella *familia* di altre divinità più note o con una maggior sfera d'azione. Servio la riconduce alla greca Afrodite; nello scolio al testo di Agostino invece è associata a *Diana*, i cui tratti sono vicini alla greca Artemide.

---

77. *Schol. Aug. Civ. Dei* II, 23.

I linguisti, supportati dalle evidenze archeologiche, escludono la relazione con l'elemento acquatico marino; inoltre la dea era venerata anche lontana dal suo santuario originario, a Pesaro, dove state ritrovate dediche votive di matrone che contengono il nome di *Marica* come quelli di *Iuno*, *Lucina*, *Mater Matuta*, *Salus*, *Fides*, *Feronia*. La più convincente interpretazione dell'origine del teonimo *Marica*, che nelle fonti antiche, come abbiamo visto, è conosciuta esclusivamente per il santuario alla foce del fiume, ricollega la dea all'ambiente paludoso: il tema *mari/*mori, sembra aver designato nelle lingue indoeuropee l'elemento acqua, di laghi, lagune, paludi, dunque l'acqua dolce e non salata[78]. L'associazione con *Artemide-Diana* è quella di maggior interesse. Artemide è infatti *Limnaia* o *Limnatis* (Λιμναία e Λιμνᾶτις) con un'immagine che evoca il suo dominio sulla natura selvaggia e corrisponde agli stessi motivi che abbiamo incontrato nei luoghi di *Marica*; anche questa dea ha templi in luoghi paludosi e selvaggi, è signora degli acquitrini e delle selve[79].

J.-P. Vernant ha descritto bene i luoghi di Artemide: "oltre che i monti e i boschi, la dea abita anche tutti gli altri luoghi che i Greci chiamano, *agròs*, le terre incolte. Artemide è anche *Limnatis*: quella delle paludi, delle lagune. Ha la sua sede sulle rive del mare, nelle zone costiere dove indefiniti sono i limiti tra la terra e l'acqua; ma abita anche nelle regioni dell'interno, quando lo straripamento d'un fiume e la stagnazione delle acque creano uno spazio che non è del tutto asciutto senza essere completamente acquoso e dove ogni coltura si rivela precaria ed aleatoria" e riguardo alla sfera di competenza: "caccia, funzione di nutrice, parto, guerra e combattimento: Artemide opera sempre come divinità dei margini, con il duplice potere di mantenere, tra selvatichezza e civiltà, i necessari passaggi e di conservare rigorosamente i confini"[80].

78. R. Lazzeroni, "Intono al nome della dea Marica", pp. 293-99. Lazzeroni contesta il tentativo di ricondurre il teonimo al fitonimo (ta)marix e μυρίκη e mostra come una base MARA "palude, acquitrino", che sopravvive nel sardo, sembri acquisita tra gli etimi preideuropei, concludendo che è pienamente ammissibile che tale etimo torni nell'Italia centro-meridionale nel teonimo *Marica*. Già P. Mingazzini, "Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano", p. 941 osservava "nulla nel rito, nel culto e – possiamo aggiungere oggi – nel materiale votivo, accenna ad un carattere marino della dea". Non possiamo non ricordare qui anche *Venilia* e *Egeria*, altre dee o ninfe acquatiche.

79. Ricordiamo che il testo plutarcheo usa il termine λίμνη per descrivere la zona dove ripara Mario.

80. J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, trad. it. *La morte negli occhi* (da cui si cita), pp. 20-21; 28.

Artemide diviene il riferimento interpretativo per comprendere *Marica*, soprattutto alla luce dei preziosi oggetti cultuali che sono stati rinvenuti alla foce del Liri-Garigliano: questi reperti, rappresentanti bambini in fasce e giovinetti, permettono di ipotizzare che la dea *Marica* fosse protettrice, come *Artemide-Diana* di neonati e adolescenti. Così l'archeologo Mingazzini scriveva quasi un secolo fa su *Marica*: "ha lati comuni ad Artemide-Diana: il dominio della natura selvaggia con quanto in essa vive e la protezione del neonato e – per estensione – degli adolescenti e delle vergini –"[81]. L'alta percentuale di ex-voto con valore simbolico e funzione rituale (vasi miniaturizzati, statuette con tratti stilizzati) conduce gli archeologi ad ipotizzare una produzione specializzata, supportata dalla presenza di botteghe annesse al santuario[82], indizi che portano a considerare questo luogo come un centro di incontro e di manifestazioni religiose, sociali e culturali, e forse anche di controllo del Liri, come principale via di comunicazione verso l'interno. Willy Borgeaud, in un articolo dedicato alla presenza della dea nell'epos virgiliano, condivideva questa interpretazione, sottolineando che presso gli Aurunci *Marica* era un personaggio divino tenuto in grande considerazione, rappresentativo di uno specifico mondo religioso, e che Virgilio non la prese in prestito solo per costruire una fantasiosa genealogia poiché "la Marica virgilienne est la même divinité que la Marica de Minturnes". È una figura che appartiene alla religione dei Latini e a quella degli Aurunci, ed anche se il suo culto era sopravvissuto in epoca storica solo localmente, la scelta di Virgilio non era certo priva di significato[83].

IV. Identità inclusiva, una questione anche divina

Ritorniamo dunque alla "piccola storia" dell'*Eneide*, al nostro "caso" di parentela divina: Latino è detto figlio di un *faunus*/*Faunus* e di una *nympha*/*Marica*; egli è il re di una civiltà che è altra rispetto a quella che andrà formandosi dall'incontro con i profughi troiani. La sua non è una

81. P. Mingazzini, "Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano", p. 941. R. Lazzeroni, "Intono al nome della dea Marica", p. 299: "Marica e Λιμνᾶτις, dunque, legate l'una alla tradizione preindeuropea tirrenica, l'altra a quella orientale egea – ma questa, linguisticamente, forse in veste indoeuropea – appaiono unite dalla stessa idea ispiratrice".

82. M. Andreani, "Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano", p. 191 (con ampia bibliografia in nota).

83. W. Borgeaud, "Marica", pp. 85-89.

completa alterità: governa un popolo che ha leggi e ordine, il suo regno ha per capitale *Laurentum*, vive in un palazzo dove si possono ammirare, come primizie di una gloria che maturerà con il tempo, alcuni simboli della vita pubblica romana – fasci, curia, le immagini degli avi –; ma è comunque un mondo che va superato, perché la futura romanità è nell'incontro con lo straniero. Enea è il futuro che si avvera e porta con sé i suoi *Penates*: le sue divinità saranno le divinità di Roma; Latino è invece erede di una religiosità indigena e selvatica, fatta di divinità locali, di dèi e dee dei boschi, delle fonti, *terricolae* e *monticolae*, *silvicolae*. I *fauni*, le *nymphae*, e le molte altre divinità minori, come racconta Ovidio, non avranno gli onori dei *dii superi*, ma a loro rimarrà la possibilità di abitare le terre incolte e selvagge, perché questa è la volontà e la responsabilità di *Iuppiter*, perché questa è la promessa che fa a *Iuno*, alla fine dell'*Eneide*: nello scontro-incontro i Latini manterranno *nomen*, *lingua* e anche *mores*[84].

Faunus è un dio profetico, un dio dei boschi, la cui presenza nella religione romana è antica, rappresenta, a partire dal suo nome la latinità che persiste nella romanità. *Marica* è una ninfa, una divinità acquatica, come *Venilia* o *Egeria*, è una dea locale, ma la sua fama era stata un tempo di rilevante importanza. D'altronde lo stesso Virgilio la chiama *nympha laurente*, suggerendoci con l'aggettivo *laurente* il legame con *Laurentum*, la città nel Lazio fondata da *Picus*, che a pieno titolo è inserito nella genealogia di Latino e la cui reggia riecheggia di storia mitica[85].

Altrove Virgilio usa la formula *nymphae laurentes*[86], chiamate insieme al padre *Tiberinus*. Si tratta della preghiera che Enea, straniero in terra straniera, rivolge agli dèi per essere accolto nel Lazio. Dopo che il dio fiume, gli è apparso e gli ha indicato che quella è la terra dove era scritto giungesse, Enea compie un rito propiziatorio:

> *Surgit et aetherii spectans orientia solis*
> *lumina rite cavis undam de flumine palmis*
> *sustinet ac talis effundit ad aethera voces:*
> *Nymphae, Laurentes Nymphae, genus amnibus unde est,*
> *tuque, o Thybri tuo genitor cum flumine sancto,*
> *accipite Aenean et tandem arcete periclis.*

84. *Faunus* insieme a *Picus* sarà tra gli dèi selezionati da Romolo per la sua gente. Agostino, *De civitate Dei* IV, 23: *(Romulus) ergo constituit Romanis deos Ianum, Iovem, Martem, Picum, Faunum, Tiberinum, Herculem*.
85. Virgilio, *Aeneis* VII, 170-91.
86. *Ibid.*, VIII, 71-78.

> Si alza e guardando a oriente dove nasce il sole
> secondo il rituale raccoglie nella conca delle palme
> l'acqua del fiume e libera al cielo la voce così:
> *Nymphae*, *Nymphae Laurentes*, origine della famiglia
> dei fiumi, e tu *Thybris* padre, con il tuo santo flusso,
> accogliete Enea, tenete lontani da lui i pericoli[87].

Tiberinus gli aveva consigliato di rendere onori prima a *Iuno*: "a me renderai gli onori da vincitore" *(mihi victor honorem persolves)*, ma Enea sa che quella è terra anche d'altri dèi, a loro tutti deve chiedere sostegno: sia il dio fiume che le altre divinità della della terra sono *dei loci*[88]. Nel giorno in cui Enea incontra Latino, il processo di quella che gli antropologi definiscono acculturazione è già iniziato, a partire dal piano religioso. Nella preghiera mattutina Enea implora:

> *[...] et geniumque loci primamque deorum*
> *Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur*
> *flumina*
>
> il genio del luogo e prima di tutti gli dèi
> *Tellus* e le *Nymphae* e i fiumi ancora ignoti[89].

Virgilio non può non descrivere l'incontro di due culture anche come l'incontro di due complessi religiosi. Perché come Enea i Romani devono sapere che:

> *Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant*
> *gensque virum truncis et duro robore nata,*
> *quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros*
> *aut componere opes norant aut parcere parto,*
> *sed rami atque asper victu venatus alebat.*
> *Primus ab aetherio venit Saturnus Olympo*
> *arma Iovis fugiens et regnis exsul ademptis.*
> *Is genus indocile ac dispersum montibus altis*
> *composuit legesque dedit, Latiumque vocari*
> *maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.*

87. *Ibid.*, VIII, 68-73.
88. *Ibid.*, VIII, 31.
89. *Ibid.*, VII, 136-38.

> Vivevano in questi boschi fauni indigeni e ninfe
> e una razza prodotta dai tronchi duri del rovere,
> senza morale, senza cultura, che non sapeva
> aggiogare tori, o fare un raccolto, o riporre provviste,
> ma rozzamente si alimentava di frutti e selvaggina.
> Poi dall'Olimpo celeste venne *Saturnus*, fuggendo
> la prepotenza di *Iuppiter*, esule dal regno usurpatogli.
> Radunò quella gente riottosa e dispersa su per i monti
> le diede leggi e decise che si chiamasse Lazio
> la terra che aveva protetto la sua latitanza [90].

La storia comincia così: con *fauni* e *nymphae*, comincia con un genere divino che abita la terra e i monti. Comincia con un dio, *Saturnus* che porta la civiltà. Una storia che conduce fino a quella del re Latino figlio di un *faunus*, *Faunus* e di una *nympha*, *Marica*, perché Roma non può che conservare la sua matrice italica, non può che includere la sua alterità: divinità delle selve e delle paludi, numi della terra, che troveranno il loro spazio, civile o mitico che sia.

Bibliografia

Andreani, Marica, "Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano", in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, Roma 2003.

Bailey, Cyril, *Religion in Virgil*, Oxford 1935.

Bettini, Maurizio, "Un'identità 'troppo compiuta': Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'Eneide", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 55 (2005), pp. 77-102.

Borgeaud, Willy, "Marica", *Revue des études latines* 25 (1947), pp. 85-89.

Brelich, Angelo, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 2010.

Ernout, Alfred, Meillet, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 2001.

Fantham, Elaine, *Latin Poets and Italian Gods*, Toronto 2009.

Lazzeroni, Romano, "Intono al nome della dea Marica", in T. Bolelli, S. Sani (a cura di), *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, Pisa 1997.

Marcattili, Francesco, "Voci notturne e profezie ancestrali: Aius Locutius, Faunus e il viaggio infero del sole", *Ostraka* 27 (2018), pp.49-56.

90. *Ibid.*, VIII, 314-323.

Mingazzini, Paolino, "Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano", *Monumenti antichi pubblicati per cura dell'Accademia nazionale dei Lincei* XXXVII (1938).
Moorton, Richard, "The Genealogy of latinus in Vergil's Aeneid", *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988), pp. 253-259. DOI : https://doi.org/10.2307/284170.
Noonan, J. D., "Daunus/Faunus in *Aeneid* 12", *Classical Antiquity* 12-1 (1993), pp. 111-125. DOI : https://doi.org/10.2307/25010986.
Perfigli, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa 2004.
—, "Politeismo (sezione II)", in M. Bettini, W. Short (a cura di), *Con i Romani*, Bologna 2014.
—, "Una famiglia di piccoli dèi", in M. Bettini, G. Pucci (a cura di), *Terrantica. Volti, miti e immagini della Terra nel mondo antico*, Milano 2015.
—, "Epifanie divine. I sensi e la percezione della divinità. Tra reports leggendari e poesia", in E. Villari (a cura di), *Politeismo antichi. Le rappresentazioni degli dei nel mondo greco romano. Miti, immagini e testi*, Genova 2019.
Prescendi, Francesca, "La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains", in C. Bonnet *et al.*, *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin, Boston 2022, p. 631-643.
Prosdocimi, Aldo Luigi, "Etimologie di teonimi: Venilia Summanus, Vacuna", in AA. vv., *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia 1968.
Santangelo, Federico, *La religione dei Romani*, Bari 2022.
Scheid, John, "Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action", *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), pp. 184-203. DOI : https://www.doi.org/10.1515/9783110233827.184.
—, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
Vernant, Jean-Pierre, *La mort dans les yeux*, Paris 1985 ; trad. it., *La morte negli occhi*, Bologna 1987.

INTERQUE CUNCTOS ULTIMUM DEOS NUMEN ? RÉFLEXIONS SUR LA MISE EN IMAGE DES STATUES DIVINES DANS LES « PAYSAGES SACRO-IDYLLIQUES »

Stéphanie Wyler
Université Paris Cité, Anhima (UMR 8210)

Que les images peuvent-elles nous dire sur les « petits dieux » romains ? Il n'est pas lieu d'insister ici sur la pertinence d'étudier le discours qu'apportent les sources iconographiques, dans un langage qui leur est propre, et qui mettent en scène des dispositifs parfois complexes où sont déclinés la place des dieux et de leur image, leurs rapports à leur environnement – naturel et artificiel –, aux humains qui les honorent, aux autres divinités de leur voisinage iconique, qui explicitent leurs hiérarchies et leurs synergies théologiques. Ce discours en images est d'autant plus intéressant quand les textes sont relativement peu nombreux, comme dans le cas des petits dieux qui vont nous intéresser maintenant, et que ces textes sont souvent poétiques, parfois parodiques, et présentent par conséquent un autre discours intéressant à confronter. On pense, en l'occurrence, aux *Priapea* d'où est tirée la complainte d'un dieu qui se sent bien petit : *interque cunctos ultimum deos numen* (« dans le panthéon céleste, le dernier des derniers »)[1].

Pour regarder de plus près le fonctionnement de ces images, le corpus des « paysages sacro-idylliques » présente l'intérêt d'être assez abondant pour observer des séries cohérentes qui mettent en scène un choix particulièrement varié de « petits dieux » et de discours en image sur leur place, leur puissance, leurs collaborations et leurs partages avec d'autres

1. *Carmina Priapea*, 63, 11, trad. fr. F. Dupont, T. Éloi, *Les jeux de Priape*, p. 87.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142169

divinités. Pour les contextualiser rapidement, il s'agit essentiellement de fresques, domestiques et funéraires, qui s'étendent du Ier siècle avant au Ier siècle de notre ère, avec un *floruit* à l'époque augustéenne, et dont la majorité a été retrouvée en Campanie et à Rome. Leur caractéristique principale – qui a conduit à la définition moderne du corpus – est d'associer un élément naturel (en général un arbre), une construction (au moins une colonne) et un dispositif cultuel plus ou moins développé[2]. On peut donc regarder, à travers ces paysages, quels types de *minores dei* on trouve, en faisant varier les catégories qui peuvent correspondre à cette idée de « petits dieux », « plus petits dieux », « assez petits dieux ». On s'arrêtera en particulier sur le motif récurrent d'un herme priapique placé à l'extrémité des ponts, qui présente un cas particulier intéressant pour illustrer une *ratio*, un champ d'action bien spécifique, avant d'étendre l'observation à d'autres statues de bois mal dégrossies caractérisées par un phallus – mais pas seulement –, et qui ouvrent quelques pistes de réflexion sur la malléabilité de ces images divines dont le phallus a tendance à cacher la forêt d'identifications possibles.

I. Petites images de divinités indistinctes

Par « petits dieux », on entendra donc, d'abord, des dieux petits, comme sur une fresque bien connue du salon noir de la villa dite « d'Agrippa Postumus » (fig. 1a, p. 427)[3], où de petites vignettes sont perdues dans l'immensité de l'aplat monochrome du fond (elles mesurent environ 15 cm) ; mais elles sont à la hauteur des yeux et elles occupent le centre des compositions, jouant sur un effet de contraste chromatique, de sorte qu'elles attirent le regard et suscitent la *curiositas* du spectateur, qui est invité à examiner le détail de ces scènes. Parmi ces détails, on distingue des arbres et des constructions, des personnages et des statues de dieux – qui sont effectivement bien petits, au point qu'il est parfois difficile de les identifier. Ce que l'on observe par exemple sur la vignette du mur nord (fig. 1b,

2. Pour une présentation du corpus, S. Wyler, « *Sacra per topia* », p. 91-103, avec la bibliographie antérieure.
3. Boscotrecase, villa d'Agrippa Postumus, « salon noir » (pièce 15), mur nord, vers 10 avant notre ère. New York, Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 1920, 20.192.1. P. H. von Blanckenhagen, C. Alexander, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, p. 10, pl. 1.3. URL : https://www.metmuseum.org/art/collection/search/775572 (domaine public OA), consulté le 22 novembre 2022.

p. 427), c'est que le petit dieu en haut de sa colonne n'est pas au centre de la composition pyramidale. Il surplombe la scène tout en y étant parfaitement intégré.

On peut avancer deux remarques sur la question de l'identification de cette statue. D'abord, c'est une évidence, mais qui peut être utile à formuler, on a affaire à la peinture de statues de dieux, et non à celle de la divinité présentifiée : il s'agit d'un choix du peintre, qui a la liberté de représenter des dieux animés (et les scènes qualifiées de « mythologiques », dans ce cas, existent) ou leur simulacre. Dans certains cas, les peintres jouent sur de légers glissements où les statues semblent s'animer un peu, en interagissant discrètement avec les personnages ou les éléments qui les entourent. Mais en général, il s'agit bien de petites statues, pour insister sur leur mise en scène dans le dispositif rituel qui constitue le cœur de l'image.

Or petite statue ne signifie pas nécessairement petit dieu : la statuette en bronze de Jupiter *Optimus Maximus*, dans le laraire de la maison des Amours Dorés à Pompéi, ne mesure que 16 cm de haut[4]. On en arrive donc à la seconde remarque sur la question de l'identification des divinités représentées (et même doublement re-présentées, puisqu'il s'agit de la peinture d'une ronde-bosse, d'une image dans l'image, qui autorise une démultiplication des jeux entre le référent et son signe).

Or dans l'ensemble du corpus, certaines peintures de statues ne sont pas conçues pour être identifiées précisément, dans trois cas en particulier (en écartant évidemment celui où l'état de conservation est trop médiocre pour pouvoir observer convenablement les détails – et qui constitue malheureusement une part non négligeable du corpus). On ne peut donc pas identifier la divinité représentée par sa statue soit, d'abord, du fait du style « compendiaire » de la fresque, défini comme une « technique reposant sur la couleur et non sur le dessin, procédant par petites touches juxtaposées, ancêtre antique de l'impressionnisme moderne »[5], comme à Boscotrecase, où seule une silhouette est esquissée, sans faire figurer d'attributs suffisamment reconnaissables pour permettre l'identification.

---

4. Pompéi, Maison des Amours Dorés, VI, 7, 16. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 133323 ; A. Sogliano, « Pompei », p. 565-566, fig. 15 (avec une erreur : les dimensions données sont de 65 cm) ; G. K. Boyce, *The corpus of the Lararia of Pompeii*, p. 57-58, n° 221, pl. 38.2. V. Huet, S. Wyler, « Associations de dieux en images dans les laraires de Pompéi », p. 195-221, spécialement p. 198, fig. 2.
5. L'expression *uia compendiaria*, équivalente de l'*odos suntomos* grecque (« voie rapide »), est employée et développée par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 35, 108-110. A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (V^e siècle av. J.-C. – I^er siècle apr. J.-C.)*,

L'identification de la divinité peut ensuite être brouillée du fait du caractère très générique de la statue, comme sur un panneau de stuc de la villa de la Farnésine (fig. 2, p. 428)[6], où au moins trois statues sont représentées : (A) en haut de la colonne qui se dresse au centre de la construction, avec un herme priapique (sur lequel nous allons revenir) ; (B) à l'entrée, avec une probable statue en train d'être habillée (c'est la taille et la position du personnage qui suggèrent qu'il s'agit d'une statue, mais ces critères sont discutables[7]) ; (C) et enfin le pilier hermaïque, en bas à droite, installé sur un amas rocheux, et devant lequel une femme adresse sans doute un geste de prière. Sans phallus, sans bras, sans couronne, sans attribut à proximité (si l'on part du principe que le stuc a été suffisamment bien conservé), la divinité ici représentée n'a pour ainsi dire pas d'autre identité que sa fonction de statue de culte[8], que garantit le geste que la femme lui adresse. À tel point que, dans certains cas, comme sur un détail du « salon rouge » de la villa de Boscotrecase (fig. 3, p. 428)[9], on peut hésiter sur le statut de la statue : les petites figures fichées en terre à droite de la porte (A), constituées d'une petite pile surmontée d'une tête, sont les seuls artéfacts grossièrement anthropomorphes de la scène, ce qui n'en fait pas nécessairement des statues de culte (il peut aussi bien s'agir de figurines votives, comme le reste du matériel suspendu à la porte et à l'arbre). Inversement, des éléments non anthropomorphes peuvent représenter d'autres divinités, comme le trépied (B), à droite de la composition, qui se distingue de celui de gauche (C) par le fait qu'il est posé sur une base et qu'il est sans doute accompagné d'un autre élément cultuel sur lequel nous allons revenir.

---

p. 229-235 (citation p. 230). Voir également J.-M. Croisille, *La peinture romaine*, p. 281 et 303. M. E. Fuchs, « Regards sur la peinture antique », p. 249-256, spécialement § 15. URL : http://arts.ens-lyon.fr/peintureancienne/glossaire/menu3/partie2_3/gloss_m3_p2_3_07.htm, consulté le 22 novembre 2022.

6. Rome, villa de la Farnésine, plafond du *cubiculum* D, 40-30 avant notre ère. Rome, Museo Nazionale Romano (Palazzo Massimo), inv. 1037. M. De Vos, I. Bragantini, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*, p. 193, pl. 111.
7. S. Wyler, « L'habit fait-il le dieu ? », p. 21-33.
8. Sur la catégorie des statues de culte : J. Mylonopoulos (dir.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, notamment l'article de S. Estienne, « *Simulacra deorum versus ornamenta aedium*. The status of divine images in the temples of Rome », p. 257-271.
9. Boscotrecase, villa d'Agrippa Postumus, « salon rouge » (pièce 16), mur est, vers 10 avant notre ère. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 147502. P. H. von Blanckenhagen, C. Alexander, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, p. 14, pl. 31-33.

Le troisième cas de figure qui brouille volontairement l'identification de la statue divine est celui où quelques éléments de personnalisation peuvent être décelés. C'est le cas d'un détail du décor intérieur du grand columbarium de la Villa Doria Pamphilj[10], où deux groupes, constitués chacun d'une femme accompagnée d'une petite fille, représentées dans un style très caractéristique de cet art compendiaire, accomplissent un geste d'offrande au pied d'une statue, assise sur une base posée sur un large piédestal, à gauche de la composition (détail fig. 4, p. 429). Cette fois-ci, il s'agit d'une grande statue, plus grande que les femmes venues l'honorer. Elle est peu caractérisée, mais quelques signes suffisent pour la définir comme féminine (la silhouette de son costume), coiffée d'une couronne, et tenant un objet dans la main gauche, peut-être une patère, peu importe ici : ce qui compte dans l'image, c'est le parallèle entre le geste de la déesse et celui des offrantes, dont les images se contaminent l'une l'autre, dans un jeu qui peut trouver des constructions assez complexes (on aura l'occasion d'y revenir).

Dans ces trois types de cas de brouillage volontaire de l'identité de la divinité, c'est d'abord la piété des petits personnages qui est mise en évidence, et finalement peu importe à qui précisément elle est adressée : en un sens, ce sont de petits dieux par analogie avec les petits personnages qui les honorent – femmes, enfants, bergers, voyageurs, des personnages « mineurs », sans identité autre que générique et sans importance individualisée dans la cité[11].

Mais souvent, les statues sont plus précisément caractérisées, malgré leurs petites dimensions et le style compendiaire de la peinture. Et dans ces cas, on trouve une grande variété d'identités divines : sans proposer ici une liste exhaustive, on peut citer, parmi les personnalités divines à peu près sûrement identifiées (par ordre alphabétique, en attendant un ordre de fréquence), Apollon, Cérès, Diane, Fortuna, Hécate, Isis, Jupiter, *Mater Magna*, Liber, Minerve, Neptune, Pan, Sylvain, Vertumne[12] – autant de dieux « plus ou moins grands » des territoires romains au sens large.

---

10. Grand columbarium de la villa Doria Pamphili, F9 (au-dessus de l'escalier), 17 x 44 cm. Rome, Museo Nazionale Romano. G. Bendinelli, *Le pitture del colombario di Villa Pamphili*, p. 24-25, fig. 11. T. Fröhlich, « Il grande colombario di Villa Doria Pamphilj », p. 22-51, spécialement p. 37.
11. C. Courrier, J. C. Magalhães de Oliveira (dir.), *Ancient History from below. Subaltern experiences and actions in context*. S. Bélanger, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? », p. 87-111.
12. Une étude statistique, dont les critères et les interprétations peuvent être discutés, mais qui présente une tendance intéressante, est proposée par M. Hinterhöller, « "Die gesegnete Landschaft" », p. 129-169.

II. *Priapea*

On trouve aussi, et très majoritairement, des statues généralement qualifiées de Priapes. Or il est particulièrement intéressant de poser à la fois la question de leur identification précise, et de leur place dans l'image – c'est-à-dire la manière dont elles sont non seulement représentées, mais comment elles interagissent avec leur environnement, à savoir les éléments naturels, les personnages et les autres statues divines quand il y en a. Suivre ces dispositifs est en effet très éclairant pour réfléchir aux « voisinages » divins, à leurs éventuelles hiérarchies, leurs complémentarités, voire leur concurrence.

Ces images divines se posent notamment en contre-points du traditionnel dénigrement des statuettes en bois de Priape qui vocifèrent dans le recueil poétique des *Priapea*[13] et dans la littérature apparentée (en particulier les épigrammes, de l'*Anthologie Palatine* à celles de Martial), où le dieu mal dégrossi, mal poli (dans tous les sens du terme), se qualifie lui-même, comme on l'a vu, d'*ultimum numen inter cunctos deos* (« dernière puissance au milieu de tous les dieux »), le « der des der » dans la hiérarchie divine :

> On m'a planté là une fois pour toutes, et comme si ça ne suffisait pas,
> [...] par-dessus le marché j'ai été taillé dans un vulgaire morceau de bois vert
> Par un péquenot maladroit, je ne vaux pas un clou
> Dans le panthéon céleste je suis le dernier des derniers,
> On m'appelle le dieu en bois, le gardien des concombres,
> Et enfin, le comble, il y a là dressé
> Cet obélisque obscène, étendard de ma paillardise[14]...

Ce pauvre Priape littéraire est caractérisé dans sa petitesse, au sens de son insuffisance (avec l'anaphore de *parum*) ; par la médiocrité de son champ d'action (il est « le gardien des concombres ») ; par son impuissance (sexuelle, mais aussi par sa fatigue, son manque de motivation) ; par sa laideur – morphologique (avec son phallus disproportionné), mais aussi artistique (son matériau, le bois, ne vaut rien, sa statue est sans

13. Sur ce recueil, outre la sélection et l'excellente traduction de F. Dupont et T. Éloi citée n. 1, voir l'édition de L. Callebat, *Priapées*.

14. *Carmina Priapea* 63, 1 ; 9-14 : *Parum est mihi quod hic fixi † sedem / [...] huc adde, quod me terribilem † fuste / manus sine arte rusticae dolauerunt, / interque cunctos ultimum deos numen / cucurbitarum ligneus uocor custos. / accedit istis impudentiae signum, / libidinoso tenta pyramis neruo...*, trad. fr. F. Dupont, T. Éloi, *Les jeux de Priape*.

art, l'artiste est un *rusticus*)[15] ; et enfin par la nullité des personnages qui viennent le tourmenter au lieu de le vénérer (en l'occurrence une nymphomane sans nom).

Or les images des paysages sacro-idylliques présentent un tout autre discours, à tel point qu'on est en droit de se demander s'il s'agit bien du même dieu. Non pas parce que les *Priapea* sont construits sur le mode parodique, contrairement aux fresques, qui peuvent présenter des touches d'humour[16] mais sont dans l'ensemble « sérieuses » ; plutôt, la fréquence des hermes priapiques et la variété des dispositifs dans lesquels ils sont intégrés suggèrent qu'il y a peut-être une pluralité de divinités qui se cachent derrière la silhouette du phallus bien reconnaissable.

Regardons-les de plus près, en commençant par une fresque bien connue, venant elle aussi du « salon rouge » de Boscotrecase (fig. 5a, p. 430)[17]. L'herme priapique se trouve en bas à droite de l'image (fig. 5b, p. 430). Pour le remarquer, il a fallu le chercher un peu : l'ensemble de l'image est construit selon une composition pyramidale dont le point focal est la statue féminine assise : ses dimensions (plus grande que les personnages), sa couleur lumineuse qui dénote le bronze et contraste avec le fond plus terne, sa position – au centre, à la convergence de l'attention des personnages, au pied de la grande colonne et de l'arbre –, tout dans l'image la désigne comme la divinité *majeure* de la scène. Nous ne nous attarderons pas ici sur son identification précise : elle trône sur un siège dont l'accoudoir droit se termine par une tête de lion, tient un grand

15. Parmi les analyses pertinentes pour l'image de la statue du dieu, voir M. Olender, « Priape le mal taillé », p. 519-539 ; W.-R. Megow, *s.v.* « Priapos », p. 1028-1044 ; P. Stewart, « Fine Art and Coarse Art. The Image of Roman Priapus », p. 575-588 ; A. Hunt, « Priapus as wooden god: confronting manufacture and destruction », p. 29-54 ; D. Fürdös, « Priape dans la littérature et l'iconographie du monde gréco-romain » ; L. Sageaux, « Les représentations de statues sur les gemmes gravées », p. 16-31.

16. Sur l'humour de certains détails peints par l'inventeur du genre, Studius : Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 35, 117 (*plurimae praeterea tales argutiae facetissimi salis*, « bien d'autres détails expressifs du même ordre où se révèle la finesse de son humour », trad. fr. J.-M. Croisille).

17. Boscotrecase, villa d'Agrippa Postumus, « salon rouge » (pièce 16), mur nord, vers 10 avant notre ère. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 147501. P. H. von Blanckenhagen, C. Alexander, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, p. 13, pl. 24-25 ; B. Bergmann, « Exploring the Grove: Pastoral Space on Roman Walls », p. 21-46, spéc. p. 23-28, fig. 1.

sceptre de sa main gauche, une couronne (peut-être tourelée, peut-être avec un voile ?) sur la tête – il peut s'agir de la *Mater Magna*, comme il est souvent proposé [18].

Ce qui nous intéresse ici, en revanche, c'est la manière dont l'herme priapique est disposé, en mode mineur, pourrait-on dire. Peint en un brun foncé qui révèle sa nature ligneuse, il est constitué d'un grand phallus dressé, d'un buste penché en arrière, conformément au type assez répandu dit de la « lordose » [19], et arbore une barbe en pointe et un petit couvre-chef, entre le *modius* et le *polos*, mais resserré au niveau de la tête. Comme la divinité féminine, sa statue se dresse sur une base décorée d'une guirlande dorée, au pied d'un petit arbre, avec un petit autel à sa droite. En ce sens, et toutes proportions gardées, le petit dieu bénéficie d'un dispositif cultuel analogue à celui de la grande déesse.

L'image le construit en outre en dialogue avec ce qui l'entoure. Elle révèle d'abord la proximité de nature entre l'arbre auquel il est accolé et l'herme fait du même bois, avec le phallus taillé en suivant la jonction de la branche, qui vient rappeler d'où vient la statue.

En outre, il fait face à la grande déesse, comme s'ils se regardaient l'un l'autre, de part et d'autre du pont sur lequel sont engagés les trois personnages. Si la première figure s'adresse clairement à la déesse, en lui tendant une torche et en écartant les doigts de la main droite, en signe probable de prière, la deuxième est tournée à 45 degrés et regarde vers la rivière, tandis que la troisième, réduite à une petite silhouette, tend le bras gauche vers l'eau, comme pour y jeter une petite offrande – une pièce, par exemple. Si cette interprétation est exacte, elle rejoint le dossier des sources littéraires, épigraphiques et archéologiques, qui attestent que l'eau peut faire office de trésor, de l'équivalent d'un *stipes* (« tronc ») aquatique dans lequel on sacrifie en jetant les offrandes, notamment monétaires. On pense bien sûr au sanctuaire à la source du Clitumne, dont l'eau est si claire, d'après la description de Pline le Jeune, que l'on distingue les

18. E. Simon, *s.v.* « Kybele », p. 727, n° 72 (« K. sitzt als Statue [Mauerkrone, Zepter, Tympanon] neben einer Saüle an ihrem heilingen Wasser; Adoranten nahen ihr über eine Brücke »). P. H. von Blanckenhagen, C. Alexander, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, p. 13, avance également les hypothèses de Perséphone, Déméter, Tychè, Kybele ou Isis. W. J. T. Peters, *Landscape in Romano-Campanian mural painting*, p. 69, interprète sa couronne comme la *corona dentata* d'Artémis.

19. W.-R. Megow, « Priapos », n^os^ 1030-1034.

pièces jetées dans la partie « intouchable » de la rivière, séparée de l'autre partie du sanctuaire par un pont qui marque la limite entre le sacré et le profane *(terminus sacri profanique)*[20].

Si la situation est analogue sur notre fresque, peut-on préciser à qui est destinée l'offrande ? Il nous semble que le dispositif iconographique permet de répondre assez sûrement que le destinataire est l'herme priapique, selon le principe déjà observé de la contamination visuelle entre la statue divine et le personnage qui accomplit un geste cultuel devant elle. Chacune des deux divinités reçoit les honneurs qui lui sont dus : d'un côté, des offrandes votives plus importantes pour la déesse – on distingue un *pinax* et un bouclier, il y en a d'autres que nous ne détaillons pas ici, suspendus aux constructions et aux arbres ; et de l'autre côté, de petites offrandes à peine visibles pour le petit dieu fondu dans le paysage. Les humains se répartissent également selon la même hiérarchie : leur couleur et leur taille sont harmonisées à la divinité à laquelle ils s'adressent, une grande femme vêtue d'un manteau doré pour la grande déesse, un petit personnage dans l'ombre pour le petit dieu de bois.

On peut encore préciser, plus spécifiquement, que l'herme priapique est stratégiquement situé à la tête du pont. Or on sait que le franchissement d'un pont, ou d'une étendue d'eau en général (sans parler des traversées maritimes) peut être cultuellement protégé par la présence d'une divinité phallique – parfois sous la forme d'un simple phallus, dont on trouve des exemplaires dans des couches archéologiques d'alluvions des rivières et des lacs qui ne semblent pas provenir de dépôts de rebut[21]. Sur notre image, l'herme priapique tient plus d'un *terminus* à phallus, qui marque le passage entre deux espaces (le profane et le sacré, l'extérieur et l'intérieur du sanctuaire de la grande déesse) en garantissant le passage, moyennant une petite offrande.

On comprend donc que l'image construit une hiérarchie, avec un mode majeur et un mode mineur, mais aussi que, dans son domaine, le petit dieu tient toute sa place, incontournable. Ici, sa fonction, sa *ratio*, pour

20. Pline le Jeune, *Correspondance* 8, 8. J. Scheid, « Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie », p. 241-258 ; O. de Cazanove, « Ex stipe quae ex lacu... exsempta erat », p. 267-276 ; voir également V. Chankowski, « De l'argent jeté dans les fontaines ? », p. 37-49.

21. Voir notamment S. Nieloud-Muller, « Les cultes des lacs en Gaule et dans le monde romain (II^e^ s. av. – V^e^ s. apr. J.-C.) ». Sur les traversées marines, B. Ephrem, « Les pêcheurs et Priape », p. 147-160.

limitée qu'elle soit, est précise et nécessaire. Pour appuyer cette idée, on peut mettre en série, dans le corpus des paysages sacro-idylliques, cette fonction garantissant les passages des ponts, comme sur une fresque d'Herculanum (fig. 6, p. 431)[22]. L'herme du dieu, dont la silhouette est caractérisée par son grand phallus et sa lordose, se dresse à l'extrémité droite du pont qui enjambe une étendue d'eau plus importante (on distingue un canot avec trois personnages en bas à droite et un pêcheur en bas à gauche). Il permet ainsi à trois autres petites figures – un porteur (tenant une *asilla* en équilibre sur ses épaules[23]), une femme et un vieillard plié à 90 degrés sur sa canne – d'accéder à un sanctuaire constitué d'une *tholos*, d'un arbre et d'un petit temple, par la fenêtre duquel se détache la silhouette blanche d'une sorte de columelle. Si, dans ce contexte, on peut émettre l'hypothèse qu'il s'agisse de la statue d'une divinité, on aurait le même processus de collaboration entre deux divinités que celui observé à Boscotrecase. Mais, cette fois-ci, l'herme priapique est plus grand que la statue, qui est, elle, très peu – pour ne pas dire pas du tout – caractérisée. De même que les constructions sont plus petites que le pont, le domaine de chaque dieu varie dans l'image selon un jeu d'échelles, où domine surtout le « paysage », dont le petit dieu phallique fait partie intégrante, au même titre que les personnages. On trouve d'autres exemples, comme un autre tableau provenant d'Herculanum (fig. 7, p. 431)[24], où c'est un voyageur et son âne chargé d'amphores qui franchissent le pont, sous la protection d'un herme priapique à son extrémité gauche, devant un édicule qui flanque un édifice circulaire. Ici, on a une autre statue de dieu au premier plan, debout sur un amas rocheux au pied duquel se tient un capriné. La divinité tient un sceptre dans la main gauche et tend un objet de la droite, peut-être une patère.

On mentionnera encore une variation dans cette série que nous ne développons pas ici[25], avec le cas d'un herme dont la barre transversale de

22. Herculanum, villa des Papyri. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9399. E. Moormann, « Le pitture della villa dei Papiri ad Ercolano », p. 637-675 (spécialement p. 654, fig. 18).
23. Sur ce motif, voir V. Sebetai, « Pêcheurs : les jeunes hommes et la mer », p. 3 (§ 1), p. 15 (§ 21).
24. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9513. I. Bragantini, V. Sampaolo, *La pittura pompeiana*, p. 388, n° 188.
25. Dans cette série (non exhaustive ici) : *pinax* d'Herculanum, maison des Cerfs (IV, 21), aile nord du cryptoportique (V. Tran Tam Tinh, *La casa dei Cervi à Herculanum*,

transport est bien visible, dans l'un des paysages de l'*ambulacrum* F de la villa romaine sous la Farnésine, à Rome (fig. 8, p. 432)[26]. Ici, le schéma est transposé du côté des bucoliques, où des bovins, des ovins et un capriné paissent sous la garde de bergers et de paysans au repos et des chiens qui s'ébattent. L'herme à la rivière n'est pas directement placé à la tête du pont (au centre de l'image), mais au bord de l'eau, sous un arbre, placé sur un piédestal contre lequel on a posé une torche ou un bâton. Il n'entre pas moins dans un dispositif complet qui permet de franchir une étendue d'eau pour accéder à un autre espace, en l'occurrence le sanctuaire d'une autre divinité, sans doute un Apollon Actien dont on devine l'arc et la lyre, assis en haut d'un grand piédestal décoré de guirlandes, associé à un grand arbre derrière le muret d'un enclos contre lequel a été posé un *pinax* votif. Sans entrer dans l'analyse de cette scène dans le contexte augustéen de la villa, on remarque qu'une fois encore, l'herme apparaît comme un marqueur d'espace, signifiant la limite du sanctuaire, collaborant ainsi avec la divinité principale du lieu tout en recevant les gestes cultuels et les offrandes qui lui sont dus de plein droit. On perçoit donc la spécialisation du petit dieu, son caractère généralement mineur par comparaison avec les plus grandes, plus belles, plus hautes statues de divinités variées dans leur sanctuaire, qui reçoivent des offrandes plus importantes, plus nombreuses, de la part de personnages plus grands (par un jeu de contamination dans l'image : à la Farnésine, le paysan muni de son soc de charrue, qui s'appuie contre le mur d'enclos au pied de la statue d'Apollon, est plus grand et plus clair que les deux petites silhouettes au pied de l'herme).

---

p. 66-67, fig. 86-87) ; fresque disparue, provenant de l'*oecus* de la maison pompéienne VII, 3, 25, connue par un dessin du XIX^e^ siècle (DAIR inv. 83.135, W. J. Peters, *Landscape in Romano-Campanian mural painting*, p. 72, fig. 56) ; peut-être un *pinax* peint avec la silhouette d'un herme phallique, représenté à l'entrée du pont, sur la paroi sud du jardin de la maison de la Petite Fontaine à Pompéi (VI, 8, 23) (J.-M. Croisille, *Paysages dans la peinture romaine*, p. 113-114, fig. 145-146).

26. Rome, villa de la Farnésine, *ambulacrum* F, mur sud, section est, entrecolonnement central. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1232. M. De Vos, I. Bragantini, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*, p. 337-338, pl. 210.

III. Le grand phallus qui cache le petit dieu, ou la forêt qui cache le phallus

Mais pour autant, est-on assuré de l'identité du petit dieu ? Nous avons jusqu'à présent soigneusement évité de l'appeler Priape. De fait, y a-t-il des textes qui attestent une telle fonction du dieu de Lampsaque ? Dans les *Priapea*, il est le *cucurbitarum ligneus custos* (« le gardien en bois des concombres ») dans les jardins. Or dans la série que l'on vient de voir, nous ne sommes pas dans des *horti*, des jardins potagers dont il faut protéger les fruits des intempéries, des voleurs et des nymphomanes du corpus poétique des *Priapea* (et de fait, à l'époque augustéenne, la peinture de ces jardins – idéalisés –, aussi à la mode que les « paysages sacro-idylliques », répondent à des caractéristiques très différentes[27]). Dans plusieurs épigrammes de l'*Anthologie Palatine*, qui sont le genre littéraire le plus proche de l'univers des paysages sacro-idylliques[28], Priape fait régulièrement l'objet de dédicaces et d'offrandes en tant que protecteur des marins et des pêcheurs, au bord des rivages maritimes[29] : il est le « dieu des rivages » (αἰγιαλίτης, *AP* 6.33), le « voisin des algues » (φυκογείτων, *AP* 6.193), le « gardien du port » (λιμενίτης, *AP* 10.1 ; ἐνορμιτης, *AP* 10.2). Ailleurs, il protège les champs, les vignes, les pâturages, les bois, et toutes les créatures qui les fréquentent, ainsi que les tombes et les maisons[30], mais jamais les ponts.

Dans ces conditions, deux hypothèses se présentent : ou bien l'on n'a pas conservé d'attestation écrite de cette fonction, qui ne serait dès lors documentée que par notre série iconographique (ce qui est bien sûr possible), ou alors c'est la nature de l'herme priapique qui nous induit en erreur. Autrement dit, la petite statue de bois, mal dégrossie, affublée d'une tête et d'un phallus, qui est bien décrite dans les *Priapea* et dans les épigrammes à propos de Priape[31], ne relève peut-être pas de l'exclusivité du dieu de Lampsaque.

---

27. Parmi l'abondante bibliographie sur les peintures de jardins romains, outre l'ouvrage classique de P. Grimal, *Les jardins romains*, voir en particulier S. Settis, *Le pareti ingannevoli* ; K. Coleman, P. Derron, *Le jardin romain dans l'Antiquité*, en particulier B. Bergmann, « The concept of boundary in the Roman garden », p. 245-299 ; A. Anguissola, M. Iadanza, R. Olivito, *Paesaggi domestici*.
28. E. W. Leach, *The Rhetoric of Space*, p. 197-260.
29. Par exemple *Anthologie Palatine* 6, 33 ; 6, 89 ; 6, 192 ; 6, 193 ; 10, 1-2 ; 10, 4-9 ; 10, 14-16. B. Ephrem, « Les pêcheurs et Priape », p. 151.
30. W.-R. Megow, « Priapos », p. 1029.
31. *AP* 10, 8.

Cette idée s'appuie sur la série des hermes qui sont augmentés, pour ainsi dire, d'attributs, de vêtements, d'offrandes et de gestes cultuels dont la nature permet de proposer une autre identification divine que Priape, comme nous avons eu l'occasion de le montrer ailleurs[32]. Sur un panneau de stuc au plafond d'une des chambres de la villa de la Farnésine (fig. 9, p. 433)[33], on voit ainsi un herme, plagiophallique[34] et non ithyphallique. La statuette est encore nue, sans attribut, sans identité donc : les femmes qui apportent des guirlandes, des offrandes, sont caractérisées comme dionysiaques (par leur costume, avec le nœud carré à la taille[35], le gâteau piriforme dans le plateau que tient la femme de droite[36], le thyrse posé contre l'éminence rocheuse sur laquelle elle est montée, ainsi que le contexte général du décor de la pièce). Que des bacchantes fassent des offrandes dionysiaques à Priape n'a rien d'inconcevable, mais il est plus probable que soit représenté là le moment où elles équipent la statuette, encore générique, en Dionysos.

De fait, on trouve toute une série d'hermes plagio- ou ithyphalliques ainsi « déguisés » en Dionysos, ou plutôt désignés comme Dionysos, comme on peut le voir sur une gemme tardo-hellénistique découverte à Ascalon[37], ou sur un *pinax* de Terzigno[38], près de Pompéi, qui propose une variante à connotation plus érotique, mais pas moins dionysiaque : un herme ithyphallique, à la barbe pointue et coiffé du même couvre-chef qu'à Boscotrecase, a le haut du corps revêtu d'une tunique et porte un grand thyrse sur l'épaule gauche. Il tend un objet disparu (un rython ?) à une ménade qui se penche vers un autel chargé d'offrandes dionysiaques (dont le même

32. S. Wyler, « L'habit fait-il le dieu ? ».
33. Rome, villa de la Farnésine, plafond du *cubiculum* D. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1037. M. De Vos, I. Bragantini, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*, p. 193, pl. 111.
34. Ce terme est attesté, à propos de phallus utilisés dans des rituels dionysiaques, par le Pseudo-Nonnos, *Scholia mythologica* 39, 06. Voir Cosme de Jérusalem, *Commentarii in Gregorii Nazianzeni carmina* 64, 103-105.
35. Sur le pseudo-*pallium quadratum*, S. Wyler, « Le phallus sous le péplos : vêtements et travestissements dionysiaques sur les images romaines », p. 171-187, spécialement p. 175-176.
36. Sur ce type d'offrande en contexte dionysiaque, S. Wyler, « Des images dionysiaques aux limites du religieux », p. 449-459, spécialement p. 457-458.
37. Jérusalem, Rockefeller Museum, inv. 43.151 : W.-R. Megow, « Priapos », n° 55.
38. Terzigno, villa 6 (Cava Ranieri), Museo Archeologico Territoriale di Terzigno : C. Cicirelli, *Terzigno 1981-2016*.

gâteau piriforme qu'à la Farnésine), tandis qu'une seconde ménade, dénudée jusqu'aux fesses, est assise, de dos, en installant une guirlande au pied de l'herme. Sur une autre fresque bien connue de la maison du Chirurgien (fig. 10, p. 433)[39], qui représente une femme en train de peindre un *pinax* votif, on voit que son modèle est à nouveau un herme priapique vêtu en Dionysos, qui tient sans ambiguïté un canthare dans la main droite et un thyrse dans la gauche – un peu à la manière des mannequins de dessin articulés en bois, aujourd'hui. D'une certaine manière, ces statues fonctionnent comme Vertumne, qui peut changer d'identité en changeant de signe distinctif, de *nota*, son costume provisoire masquant son absence d'identité propre[40]. Mais les images ne représentent pas le dieu de la métamorphose : ce que le dispositif visuel met en place, c'est une divinité bien définie, une fois équipée et vénérée, dont l'identité peut changer d'une scène à l'autre, mais sans solution de continuité, comme dans la série des métamorphoses attribuée à Vertumne par Ovide et Properce.

Si l'on admet cette interprétation, tous les hermes priapiques des paysages sacro-idylliques ne sont pas nécessairement des Priapes. À l'extrémité des ponts, il n'est pas improbable qu'il s'agisse effectivement de Priape, loin de là. Mais, en l'occurrence, c'est surtout le phallus qui prévient contre les accidents de traversée, qu'il s'agisse de l'écroulement du pont ou de la perte d'équilibre de celui qui l'emprunte. Cela corrobore la présence parfois observée de phallus en différents matériaux (de bois, de terre cuite ou de pierre), trouvés dans les rivières et les lacs mentionnés plus haut[41], avec une pratique probablement analogue qui se retrouve au Moyen Âge[42]. Mais un phallus seul n'est pas nécessairement, systématiquement, une métonymie pour signifier Priape, dans sa configuration divine et cultuelle.

De fait, si l'on quitte les ponts, on trouve, dans le corpus des paysages sacro-idylliques, une assez grande variété de situations où des hermes phalliques font l'objet de pratiques cultuelles. Et c'est justement là que l'on

39. Pompéi, Maison du Chirurgien (VI, 1, 10), pièce 19, paroi est. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9018. V. Sampaolo, « VI, 1, 10. Casa del Chirurgo », p. 75, fig. 46 ; S. Wyler, « *Pictor in tabula ?* », § 16-21, fig. 8.

40. Ovide, *Métamorphoses* 14, 641-697 et Properce, *Élégies* 4, 2, 21, avec les analyses de M. Bettini, « Vertumnus: a god with no identity », p. 320-334 et, en général, *Il dio elegante : Vertumno e la religione romana*.

41. Voir *supra*, n. 21.

42. G. Bartholeyns, P.-O. Dittmar, V. Jolivet, *Image et transgression au Moyen Âge*, p. 99-125.

touche au fonctionnement de ces images et au discours qu'elles peuvent nous donner sur ces petites statues de petits dieux : à chaque situation récurrente correspond une caractéristique fonctionnelle, qui va permettre éventuellement d'identifier la divinité. Plutôt qu'une catégorie indifférenciée de pseudo-Priapes définis uniquement par leur phallus, leur lordose et la nature fruste de leur statue, le fait d'observer leur mise en scène cultuelle a des chances de se révéler bien plus fécond.

De fait, outre les images de sacrifices à des hermes dionysiaques que l'on vient de voir, qui basculent souvent (mais pas toujours) du côté de l'imaginaire mythique par la présence de silènes et de satyres – ce qui ne change pas fondamentalement la nature et la précision des gestes dépeints –, on trouve l'herme cornu, ce qui le fait basculer du côté de Pan, face à un voyageur chargé d'un panier d'où sortent des baguettes, sur un détail du grand columbarium de la villa Doria Pamphilj (fig. 11, p. 434)[43]. On y observe à nouveau un culte double rendu, en mode majeur (à droite) et en mode mineur (à gauche), à deux divinités qui encadrent l'espace cultuel, dans la composition de cette image-là (le voyageur, justement, en est encore à l'extérieur). À l'intérieur du sanctuaire, une fois passée la statue de Pan, six personnages, statiques, sont tournés vers la statue de droite, une divinité féminine dressée sur un piédestal contre lequel est posée une hampe : ils lui adressent des gestes de la main (les trois petits personnages à gauche), lui tendent un objet (peut-être une bandelette dans le cas de la femme peinte en bleu devant l'édicule, deux torches dans celui de la femme brun-rouge au pied de la statue de droite). L'identité de la déesse n'est pas permise par le choix stylistique de l'image, qui joue sur l'effet de brouillage par contamination visuelle dont nous avons parlé plus haut : la femme porte-torche et la statue sont assorties, leur interaction rituelle les associe formellement.

La configuration est assez proche sur un détail du couloir de la villa de la Farnésine (fig. 12, p. 435)[44], où un homme, accompagné d'un petit personnage, à droite, tend une couronne à un herme à peine dégrossi,

43. Grand columbarium de la villa Doria Pamphili, mur nord-ouest (A12), 19 x 83 cm. Rome, Museo Nazionale Romano. G. Bendinelli, *Le pitture del colombario di Villa Pamphili*, p. 8 ; T. Fröhlich, « Il grande colombario di Villa Doria Pamphilj », p. 31-37, fig. 23.

44. Rome, villa de la Farnésine, *ambulacrum* F, mur sud, section centrale, entrecolonnement 8 (détail). Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1233. M. De Vos, I. Bragantini, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*, p. 338, pl. 222.

mais de grandes dimensions, au pied duquel est fiché le même type de piquet coiffé d'une tête approximative qu'on a déjà croisé. On peut se demander s'il ne s'agit pas – suivant toujours le même principe de contamination, dans l'image, entre offrants et statues –, d'un herme adulte et d'un herme enfant : dans le groupe de gauche, on a le même jeu entre la femme qui dépose des offrandes sur l'autel et les deux enfants accroupis derrière elles, devant un piquet du même genre. On aurait trouvé là plus petit que l'*ultimum numen inter cunctos deos* : c'est l'*ultimum numen* junior. Ou alors, comme on l'avait suggéré, il peut s'agir de très modestes statuettes votives, bien sûr. Ici, les deux statues, avec peut-être un Pan *ulêôros* ou *aposkopôn*[45] en haut du pilier, sont probablement complémentaires : outre la répartition genrée, on a aussi une distinction possible entre un espace construit (matérialisé par le pilier et l'autel) et sa délimitation dont l'herme priapique marque le passage.

Or c'est bien ce qui ressort, en général, de l'ensemble du corpus : quelle que soit l'identification de la divinité représentée par sa statue hermaïque, quand elle est possible, elle marque l'espace – l'espace d'un lieu de culte, d'un passage entre deux lieux. C'est bien le propre d'un hermès, dans le monde grec du moins, mais il ne s'agit dans nos peintures ni de Mercure, ni toujours de Priape. Est-ce à dire que ces artéfacts peuvent représenter n'importe quelle divinité ? Sont-elles une traduction en image d'un signe équivalent au *siue deus siue dea* (*in cuius tutela hic locus est*, « dieu-ou-déesse »[46]) – en mode exclusivement masculin, en tout cas, puisqu'on pense bien évidemment à toutes les divinités qui ont une accointance avec la présence d'un phallus, dans un espace naturel, qu'il s'agisse de Priape, de Liber, de Pan, de Sylvain, etc. ? Peut-être est-ce le cas de certaines images qui laissent l'identité du dieu volontairement indéfinie, et offre un spectre assez large au spectateur pour imaginer qui se cache

45. Le geste de la main levée devant les yeux peut en effet évoquer Pan ὑληωρός (« qui regarde la forêt »), attesté notamment dans des épigrammes de l'*Anthologie Palatine* (par exemple *AP* 9, 337), ἀποσκοπῶν (« qui observe de loin ») ou σκοπιήτης (« guetteur », *AP* 6, 34), mais sur la fresque pompéienne de la maison des Épigrammes (V, 1, 18) où il est bien identifié (É. Prioux, *Petits musées en vers*, p. 35), il est bien campé sur ses deux pattes, contrairement à la statue peinte de la Farnésine, qui esquisse un pas de danse. E. W. Leach (*The Rhetoric of Space*, p. 220-222), suivie par M. Hinterhöller (« "Die gesegnete Landschaft" », n. 40), pense plutôt à un Lare, mais les autres caractéristiques iconographiques ne correspondent guère.

46. Sur cette célèbre formule, voir notamment G. Ferri, *Tutela urbis*, p. 167-183.

derrière l'herme de « quel-que-soit-le-dieu-présent-ici ». Mais souvent, des critères permettent de trancher, qu'il s'agisse d'un attribut, de la nature des offrandes qu'on leur présente (comme avec les équipements dionysiaques bien caractéristiques), ou de leur champ d'action (la sécurisation du passage d'un pont).

Ces statuettes peintes représentent-elles donc de petits dieux ? Oui, dans la mesure où, dans ces images, nous avons affaire à des détails insérés dans des petites peintures représentant de petites statues de petits dieux vénérés par de petites gens. Oui, dans la mesure où, sur un mode comparatif, ils représentent le mode mineur qui se déploie en mode majeur avec la présence, récurrente, presque systématique, d'une autre statue, plus grande, plus belle, plus riche, d'une autre divinité, quelle qu'elle soit (et même parfois, qui reste générique et n'est pas destinée à être précisément identifiée). En ce sens, l'exemple des hermes de bois convoque bien l'imaginaire de l'*ultimum numen inter cunctos deos* des *Priapea*.

Et pourtant, ils occupent une place précise, complémentaire des dispositifs complexes comme celui de Boscotrecase : si les humains venus rendre un culte à la divinité principale du sanctuaire ne passent pas le pont, ils n'y accèdent pas et le bon déroulement du rituel s'arrête là. Non seulement leur mode d'action est nécessaire et leur terrain bien déterminé, en symbiose avec l'environnement naturel notamment, mais, dans le cadre des rituels qui leur sont précisément et personnellement adressés, ils sont les plus grands.

Qu'on nous permette ainsi de finir cette réflexion sur ces jeux d'échelles, en image, avec un détail, volontairement isolé, d'une composition plus large, où se déploie un dispositif plus complexe de synergies divines comme nous venons d'en étudier. Sur ce détail de l'*ambulacrum* F de la villa de la Farnésine (fig. 13, p. 435)[47], un herme priapique, difforme, ventre bedonnant, barbe et sexe pointus exagérément longs, fait face à un tout petit personnage tenant un plateau d'offrandes, sur un plan en contrebas. Tout est une question d'échelle – ce qui n'empêche pas de rire des dieux, petits et grands.

47. Rome, villa de la Farnésine, *ambulacrum* F (mur sud, section centrale, compartiment 6). Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1233. M. De Vos, I. Bragantini, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*, p. 338, pl. 220.

Bibliographie

Anguissola, Anna, Iadanza, Marialaura, Olivito, Riccardo (dir.), *Paesaggi domestici. L'esperienza della natura nelle case nelle ville romane: Pompei, Ercolano e l'area vesuviana, atti del convegno (Pompei, 27-28 aprile 2017)*, Rome 2020.

Bartholeyns, Gil, Dittmar, Pierre-Olivier, Jolivet, Vincent, *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris 2008.

Bélanger, Steeve, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité », *Cahiers d'Histoire* 31-2 (2012), p. 87-111. DOI : https://doi.org/10.7202/1019285ar.

Bendinelli, Goffredo, *Le pitture del colombario di Villa Pamphili*, Rome 1941.

Bergmann, Bettina, « Exploring the Grove: Pastoral Space on Roman Walls », dans J. D. Hunt (dir.), *The Pastoral Landscape*, Washington, Hanovre 1992, p. 21-46.

—, « The concept of boundary in the Roman garden », dans K. Coleman, P. Derron (dir.), *Le jardin romain dans l'Antiquité*, Vandœuvres 2014, p. 245-299.

Bettini, Maurizio, « Vertumnus: a god with no identity », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 3 (2010), p. 320-334.

—, *Il dio elegante: Vertumno e la religione romana*, Turin 2015.

Blanckenhagen, Peter H. von, Alexander, Christine, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, Mayence 1990.

Bouet, Alain, Petit-Aupert, Catherine (dir.), *Bibere, ridere, gaudere, studere, hoc est uiuere. Hommages à Francis Tasseaux*, Bordeaux 2018.

Boyce, Georges K., *The corpus of the Lararia of Pompeii*, Rome 1937.

Bragantini, Irene, Sampaolo, Valeria, *La pittura pompeiana*, Milan 2013.

Callebat, Louis, *Priapées*, Paris 2012.

Cazanove, Olivier de, « Ex stipe quae ex lacu... exsempta erat, "avec la somme qui avait été retirée du lac" : nouvelles réflexions sur l'eau comme trésor », note additionnelle à l'article « Les décharges à offrandes dans le monde romain », dans A. Testart (dir.), *Les armes dans les eaux. Questions d'interprétation en archéologie*, Paris 2012, p. 267-276.

Chankowski, Véronique, « De l'argent jeté dans les fontaines ? La Minoé de Délos et les jarres du trésor sacré à la fin de l'indépendance », dans Ευεργεσιας χαριν. *Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, Varsovie 2002, p. 37-49.

Cicirelli, Caterina, *Terzigno 1981-2016. Dalla ricerca archeologica ad una fruizione « alternativa » delle ville romane di Cava Ranieri*, Castellamare di Stabia 2017.

Coleman, Kathleen, Derron, Pascale (dir.), *Le jardin romain dans l'Antiquité*, Vendœuvres 2014.

Courrier, Cyril, Oliveira, Julio Cesar Magalhães de (dir.), *Ancient History from below. Subaltern experiences and actions in context*, Londres, New York 2022.

Croisille, Jean-Michel, *La peinture romaine*, Paris 2005.

—, *Paysages dans la peinture romaine. Aux origines d'un genre pictural*, Paris 2010.

De Vos, Mariette, Bragantini, Irene, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina. Museo Nazionale Romano*, II.1. *Le pitture*, Rome 1982.

Dupont, Florence, Éloi, Thierry, *Les jeux de Priape. Anthologie d'épigrammes érotiques*, Paris 1994.

Ephrem, Brice, « Les pêcheurs et Priape. Réflexions sur les attributions marines d'un dieu ithyphallique à l'époque romaine », dans A. Bouet, C. Petit-Aupert (dir.), *Bibere, ridere, gaudere, studere, hoc est uiuere. Hommages à Francis Tasseaux*, Bordeaux 2018, p. 147-160.

Estienne, Sylvia, « *Simulacra deorum versus ornamenta aedium*. The status of divine images in the temples of Rome », dans J. Mylonopoulos (dir.), *Divine images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde, Boston 2010, p. 257-271.

Ferri, Giorgio, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart 2010.

Fröhlich, Thomas, « Il grande colombario di Villa Doria Pamphilj. Architettura e pittura », dans C. Caruso (dir.), *Ut rosa amoena. Pitture e iscrizioni del Grande Colombario di Villa Doria Pamphilj*, Milan 2008, p. 22-51.

Fuchs, Michel E., « Regards sur la peinture antique », *Perspective* 2 (2010), p. 249-256. DOI : https://doi.org/10.4000/perspective.1107.

Fürdös, David, « Priape dans la littérature et l'iconographie du monde gréco-romain », thèse de doctorat, université Charles-de-Gaulle 2011.

Grimal, Pierre, *Les jardins romains à la fin de la République et aux deux premiers siècles de l'Empire*, Paris 1943.

Hinterhöller, Monika, « "Die gesegnete Landschaft". Zur Bedeutung religions- und naturphilosophischer Konzepte für die sakral-idyllische Landschaftsmalerei von spätrepublikanischer bis augusteischer Zeit », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 76 (2007), p. 129-169. DOI : http://www.doi.org/10.1553/oejh76s129.

Huet, Valérie, Wyler, Stéphanie, « Associations de dieux en images dans les laraires de Pompéi », dans S. Estienne *et al.* (dir.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes 2015, p. 195-221. DOI : https://doi.org/10.4000/books.pur.89938.

Hunt, Ailsa, « Priapus as wooden god: confronting manufacture and destruction », *The Cambridge Classical Journal* 57 (2011), p. 29-54.

Leach, Eleanor Winsor, *The Rhetoric of Space. Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*, Princeton 1988.

Megow, Wolf-Rüdiger, « Priapos », dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. VIII-1, Zurich, Düsseldorf 1997, p. 1028-1044.

Moormann, Eric, « Le pitture della villa dei Papiri ad Ercolano », dans M. Gigante (dir.), *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, Naples 1984, p. 637-675.

Mylonopoulos, Joannis (dir.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde, Boston 2010.

Nieloud-Muller, Sébastien, « Les cultes des lacs en Gaule et dans le monde romain (IIe s. av. – Ve s. apr. J.-C.). Apports des sources archéologiques et textuelles », thèse de doctorat, Sorbonne-Université 2019.

Olender, Maurice, « Priape le mal taillé », dans C. Malamoud, J.-P. Vernant (dir.), *Corps des dieux*, Paris 1986, p. 519-539.

Peters, Wilhelmus Johannes Theodorus, *Landscape in Romano-Campanian mural painting*, Assen 1963.

Prioux, Évelyne, *Petits musées en vers. Épigramme et discours sur les collections antiques*, Paris 2008.

Rouveret, Agnès, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (Ve siècle av. J.-C. – Ier siècle apr. J.-C.)*, Rome 1989.

Sageaux, Laura, « Les représentations de statues sur les gemmes gravées. Réflexions autour du Priape en bois en contexte champêtre », *Le Jardin des Antiques* 62 (2019), p. 16-31.

Sampaolo, Valeria, « VI, 1, 10. Casa del Chirurgo », dans I. Baldassarre (dir.), *Pompei. Pitture e mosaici*, vol. IV, Rome 1993, p. 52-84.

Scheid, John, « Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie. Observations sur les Lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39 », dans A. Chastagnol, S. Demougin, C. Lepelley (dir.), *Splendidissima ciuitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris 1996, p. 241-258.

Sebetai, Victoria, « Pêcheurs : les jeunes hommes et la mer », *Images Re-Vues* 16 (2019), p. 3-15. DOI : https://doi.org/10.4000/imagesrevues.6261.

Settis, Salvatore, *Le pareti ingannevoli. La Villa di Livia e la pittura di giardino*, Milan 2002.

Simon, Erika, « Kybele », dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. VIII-1, Zurich, Düsseldorf 1997, p. 744-766.

Sogliano, Antonio, « Pompei », *Notizie degli Scavi di Antichità* 9 (1907), p. 549-593.

Stewart, Peter, « Fine Art and Coarse Art. The Image of Roman Priapus », *Art History* 20-4 (2008), p. 575-588. DOI : https://doi.org/10.1111/1467-8365.00082.

Tran Tam Tinh, Vincent, *La casa dei Cervi à Herculanum*, Rome 1988.

Wyler, Stéphanie, « Des images dionysiaques aux limites du religieux : le *cubiculum* 4 de la villa des Mystères », dans S. Estienne *et al.* (dir.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Naples 2008, p. 449-459. DOI : https://doi.org/10.4000/books.pcjb.4644.

—, « Le phallus sous le péplos : vêtements et travestissements dionysiaques sur les images romaines », dans L. Bodiou *et al.* (dir.), *Parure et artifice : le corps exposé*, Paris 2011, p. 171-187.

—, « *Pictor in tabula ?* Jeux de peintres et effets méta-figuratifs dans les images romaines », *Images Re-vues* 9 (2020). DOI : https://doi.org/10.4000/imagesrevues.7967.

—, « *Sacra per topia*. Images de rituels dans les paysages "sacro-idylliques" romains », dans A.-F. Jaccottet (dir.), *Rituels en image, images de rituel*, Berne 2021.

—, « L'habit fait-il le dieu ? Gestes et parures autour des hermes priapiques dans les images romaines », *Archimède* 9 (2022), p. 21-33.

FAUNUS OMNINO QUID SIT NESCIO (CIC. *NAT.* III, 15) : ENQUÊTE SUR LA NATURE DES FAUNES LATINS

Émilie Borron
Aix-Marseille Université

Introduction

Faunus omnino quid sit nescio, « je ne sais pas du tout ce qu'est un faune »[1], admet le néo-académicien Cotta que Cicéron met en scène dans le *De natura deorum*. Au moment où il prend la parole, le pontife répond à ses interlocuteurs, qui ont avancé quelques arguments pour prouver l'existence des dieux, au nombre desquels les faunes. Cotta choisit alors, avec peut-être un peu de condescendance, d'exprimer son ignorance au sujet de ces personnages mineurs issus de l'ancien fonds légendaire latin. À vrai dire, il semble que les Latins eux-mêmes, jusqu'à un pontife lettré et philosophe, aient ressenti une vraie difficulté à définir ces divinités italiques archaïques, avant leur assimilation plus lisible à la gent panique. À l'exception d'un article de D. Briquel auquel cette étude doit beaucoup, une *doxa* largement répandue a encore cours aujourd'hui au sujet des faunes[2] : dieux champêtres volontiers imaginés comme chèvrepieds, ils auraient hanté les campagnes latines avant d'être peu à peu assimilés aux satyres. Parallèlement, cette *doxa* considère que leur émanation singulière, le dieu Faunus, ne serait en fait qu'un décalque romain du dieu-bouc grec Pan[3].

1. Les traductions proposées dans cet article sont celles de l'autrice.
2. Elle est rarement examinée et remise en cause, à l'exception d'une étude qui les compte parmi les voix oraculaires (D. Briquel, « Les voix oraculaires »).
3. Citons une étude qui s'attache à définir ce que sont les faunes et qui est Faunus (W. Stroh, « Vom Faunus zum faun », p. 559-612).

10.1484/M.BEHE-EB.5.142170

Si les faunes partagent avec ce dernier quelques traits, comme l'origine sylvestre et la propension à se faire entendre des humains dans des situations inattendues, parfois de façon prophétique, l'assimilation un peu rapide qu'on pourrait postuler se heurte à plusieurs faits. Le plus frappant est l'équation imparfaite entre d'une part l'unicité et le caractère très « pictural » du dieu Pan, et d'autre part la foule anonyme et invisible qu'ont été, dans les témoignages les plus anciens qui nous sont parvenus, les faunes. De plus, aucun témoignage iconographique faunesque n'existe qui nous permettrait de vérifier leur apparence ; aucune mention littéraire ne professe, avant l'époque augustéenne, un lien direct entre Pan et le dieu Faunus lequel, on s'attachera à le montrer, est un personnage singulier et relativement récent qui n'est pas une pâle démarcation du dieu grec.

La principale règle méthodologique que nous fixons à notre enquête sera donc de limiter notre corpus d'investigation aux temps pré-augustéens, afin d'échapper à des représentations faunesques qui seraient contaminées par la figure panique[4]. La seconde règle découle de l'absence problématique de toute iconographie concernant les personnages qui nous intéressent : pour définir les traits caractéristiques des faunes latins, on se fondera dans un premier temps sur les seuls témoignages littéraires ; les données archéologiques, ou bien plutôt leur absence, seront mobilisées et interprétées par la suite.

Ainsi, si l'on se fonde seulement sur les témoignages d'une relative ancienneté, que peut-on dire de la nature des faunes latins ? Notre réponse s'articulera autour de deux constats complémentaires : les faunes sont des êtres de « phonophanie » sonore, insaisissables au point de résister à toute « faunophanie » visuelle.

I. Une définition par la voix : des êtres de phonophanie

1. *Aux origines des faunes, la voix*

La plus ancienne mention littéraire des faunes provient du plus ancien auteur latin parvenu jusqu'à nous. Dans ses *Annales*, un poème épique bien connu de tout écolier romain, Ennius évoque l'ancien mètre poétique latin,

4. Cette nécessité était déjà ressentie par une étude qui recense les occurrences faunesques en respectant ces mêmes contraintes chronologiques (T. di Giusto, « Faunus and the Fauns in Latin literature of the Republic and early Empire »).

« *uorsibus quos olim Faunei uatesque canebant* »[5] (qu'autrefois chantaient les faunes et les chantres). La première apparition des faunes en littérature les associe ainsi au vers, à la prophétie, au chant.

Si ce vers nous est bien connu, c'est qu'il est, dans un but terminologique, cité trois fois dans les écrits cicéroniens sur l'art oratoire[6]. Par exemple, dans l'*Orator*, la citation permet de lier ce type de vers, apparemment peu goûté d'Ennius qui lui préfère l'hexamètre dactylique, à la célébration de faits anciens : « *Ergo Ennius licuit uetera contemnenti dicere : "uersibus quos olim Fauni uatesque canebant", mihi de antiquis eodem modo non licebit ?* » (C'est pourquoi, il est permis de répondre à Ennius qui méprise les anciennes manières : ne me sera-t-il pas permis de chanter le passé sur le même mode, « en des vers que chantaient autrefois les faunes et les chantres » ?). La question concernant la nature de ce type de vers s'est longtemps posée, et la réponse la plus circonstanciée à ce jour nous paraît être celle de T. P. Wiseman[7]. Il définit ainsi un type de mètre typiquement latin, préexistant à l'introduction de la métrique grecque, et adapté à la psalmodie, voire au chanté/parlé ; son contenu de prédilection aurait été la transmission d'une sagesse ancestrale, de type proverbial et oraculaire[8] : c'est celui que l'on trouve parfois désigné sous le nom de « vers saturnien », sans doute pour rappeler, par la mention de l'antique roi du Latium, leur extrême antiquité[9]. Cette hypothèse, selon laquelle la sagesse ancestrale des peuples d'Italie, sous la forme du vers saturnien, aurait été transmise par les faunes, antiques habitants indigènes du Latium et témoins de son lointain passé, s'appuie largement sur l'étymologie du mot « faune » selon Varron et sur la définition qu'en donne Cicéron dans deux autres de ses œuvres.

---

5. Ennius, *Annalium fragmenta*, VII, 214.
6. Cicéron, *Brutus*, 71 et 75 ; *Orator*, 171 : il s'agit à chaque fois de faire référence au mètre ancien qui a précédé l'hexamètre dactylique.
7. T. P. Wiseman, « Fauns, Prophets, and Ennius's Annales », p. 513-522.
8. Cette antique sagesse italique est à rapprocher de celle que Cicéron évoque dans son prologue au premier livre des *Tusculanes* (I, 2) : « J'ai toujours été d'avis que notre peuple ou bien avait tout découvert de lui-même avec plus de sagesse que les Grecs, ou bien avait perfectionné ce qu'il avait reçu d'eux ».
9. Ce support de transmission, fort peu évoqué dans les sources littéraires sans doute en raison de son caractère oral et peut-être populaire, aurait d'ailleurs perduré jusqu'aux débuts de l'époque impériale, comme l'auteur le démontre.

Dans le *De natura deorum*[10], le stoïcien Balbus compte au nombre des prodiges divins les *Faunorum uoces exauditae* (les voix des faunes que l'on entend) ; un peu plus loin, Cotta évoque à son tour la *Fauni uox* (la voix du Faune) : cette caractérisation répétée souligne la forte association, à l'époque républicaine, des faunes et de leur expression vocale, qui est comprise comme divine et sans destinataire particulier, comme le souligne la forme passive *exauditae*. Soulignons d'emblée qu'aucun élément de description matérielle n'est donné : cette absence de corporéité est d'ailleurs peut-être l'une des causes de la perplexité exprimée par Cotta.

De fait, un constat similaire résume ce que Varron dit des faunes dans son traité sur la langue latine[11], où il s'attache à les définir par l'étymologie suivante : « *Hos uersibus quos uocant Saturnios in siluestribus locis traditum est solitos fari, a quo fando Faunos dictos* » (On dit que ce sont eux qui ont coutume de prononcer, dans des endroits boisés, ces vers que l'on nomme saturniens, et c'est de *fari* que leur vient le nom « faunes »). L'étymologie dont Varron tire ses conclusions est loin de faire l'unanimité actuellement[12], mais il nous semble important de garder à l'esprit le fait que l'étymologie inventée, durant l'Antiquité, trahit une représentation, et c'est le choix méthodologique que nous faisons quant à l'interprétation du texte de Varron.

Comme dans le texte cicéronien, donc, pas de traits physiques pour caractériser les faunes, mais une définition par la fonction : les faunes « parlent » *(fari)*, et c'est de cette fonction que dériverait leur nom. Varron est particulièrement précis, en évoquant même la forme et les circonstances « coutumières » de leur prise de parole : sans qu'il soit ici question de quelque corporéité que ce soit, les faunes sont des êtres de paroles, versifiées en vers saturniens, qui s'expriment depuis le fond des bois.

2. *Les conditions de la phonophanie*

À la lumière de ces premières définitions, on peut à présent se pencher sur un témoignage littéraire riche de nombreuses précisions supplémentaires, issu du premier livre du *De diuinatione*, où Cicéron se met lui-même

10. Cicéron, *De natura deorum*, II, 6 et III, 5.
11. Varron, *De lingua latina*, VII, 3 et 35.
12. Concernant les étymologies modernes proposées, la bibliographie est conséquente : on la trouvera à la note 17, dans W. Stroh, « Vom Faunus zum faun », p. 559-612.

en scène en grande discussion avec son frère Quintus[13]. Déterminé à défendre les lettres de noblesse de la divination, ce dernier consacre aux faunes un excursus circonstancié :

> *Saepe etiam et in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis ueridicae uoces ex occulto missae esse dicuntur ; cuius generis duo sint ex multis exempla, sed maxuma. Nam non multo ante urbem captam exaudita uox est a luco Vestae, qui a Palati radice in nouam uiam deuexus est, ut muri et portae reficerentur ; futurum esse, nisi prouisum esset, ut Roma caperetur. Quod neglectum, cum caueri poterat, post acceptam illam maximam cladem expiatum est ; ara enim Aio Loquenti, quam saeptam uidemus, exaduersus eum locum consecrata est. Atque etiam scriptum a multis est, cum terrae motus factus esset, ut sue plena procuratio fieret, uocem ab aede Iunonis ex arce exstitisse ; quocirca Iunonem illam appellatam Monetam.*
>
> Souvent même on dit avoir entendu des faunes lors des combats, et des voix de provenance inconnue dire des vérités dans les situations troublées. Soit deux exemples de ce genre parmi beaucoup, mais significatifs. De fait, peu de temps avant la prise de Rome, une voix s'est fait entendre depuis le bois de Vesta, qui s'étend de la base du Palatin à la nouvelle rue : elle conseillait de réparer les remparts et les portes, car si cela n'était pas fait, Rome serait prise. Ignorer cet avertissement, alors qu'on aurait pu grâce à lui être sur nos gardes, entraîna à la suite de l'incomparable désastre essuyé, une expiation : on édifia en effet, face à cet endroit, un autel à Aius Locutius [la Voix Parlante], dont nous voyons encore l'enclos. Par ailleurs, beaucoup d'auteurs écrivent que lors d'un tremblement de terre, une voix qui sortait du temple de Junon, sur le Capitole, ordonna qu'on offre une truie pleine en sacrifice expiatoire : c'est pourquoi on appelle cette Junon « Celle qui avertit ».

Dans cet extrait, Quintus s'attache au phénomène des voix divines qui énoncent des avertissements, ou du moins des « vérités dans les situations troublées » : or, avant les cas célèbres d'Aius Locutius et de la voix du temple de Junon Moneta, l'exemple qu'il évoque est celui des faunes, et il introduit à leur sujet quelques précisions intéressantes en matière de modalités d'intervention. Ainsi, Quintus considère la prise de parole des faunes comme un phénomène spontané et irréductible à une sollicitation humaine ; c'est un phénomène qui peut provenir du fond des bois, comme Varron le précise lui aussi, ou éventuellement du fond d'un temple ; ces lieux peuvent être consacrés à d'autres divinités, comme Vesta et Junon,

13. Cicéron, *De diuinatione*, I, 101.

sans que cela autorise clairement à leur rapporter la voix qui se manifeste. On désignera par le terme « phonophanie »[14] cette forme d'intervention seulement sonore, mais garantie divine par le lieu et la spontanéité oraculaire de sa manifestation : sans rituel, sans date, sans lieu qui codifient le contact entre le divin et l'humain, la phonophanie faunesque correspond à ce que D. Briquel définit comme un type de relation archaïque, préculturelle, où le divin se manifeste sans règle et sans contrainte aucune[15]. Cette dernière condition est fondamentale : de façon significative, Aius Locutius ne parlera plus jamais à partir du moment où l'on aura cherché à institutionnaliser son intervention en lui donnant un nom, si vague soit-il, et en lui dédiant un autel.

3. *La portée prophétique du chant des faunes*

L'autre précision importante qu'apporte Quintus concerne le contexte d'une possible phonophanie : il apparaît en effet que les faunes, tout comme Aius Locutius et Junon Moneta, seraient spécialisés dans le conseil sur l'avenir. De cette spécificité au statut de divinité oraculaire, il n'y a qu'un pas : toutefois, si la littérature augustéenne systématisera le recours au faune comme oracle ritualisé[16], on a vu que l'absence de prise sur les phonophanies faunesques est la règle. Quintus relève toutefois une de leurs constantes : les faunes interviennent *in proeliis*, « dans les combats », ou du moins *in rebus turbidis*, « dans des situations troublées ». Cela correspond avec les deux anecdotes données comme exemple, celles d'Aius Locutius et de la voix venue du temple de Junon, et semble également cadrer avec le contenu traditionnel des vers saturniens, soit une « sagesse ancestrale de type proverbial et oraculaire ».

D'ailleurs, une autre occurrence littéraire permet de rapporter de façon plus systématique aux faunes ce type d'intervention prophétique, dans une situation périlleuse et en suspens. Il s'agit de l'épisode historique de

14. É. Borron, « Pan chez Faunus ? De quoi devenir bouc ! Enquête sur l'identité du dieu-bouc dans le monde romain », p. 258.
15. D. Briquel, « Les voix oraculaires », p. 206-212.
16. Il en existe quelques occurrences : Virgile, *Aeneis*, VII, 81-103 ; Ovide, *Fasti*, III, 285-328 et IV, 641-676. Les consultations décrites s'apparentent alors à un oracle incubatoire : il s'agit pour le consultant de décrypter dans ses songes la réponse que la divinité apporte à une question qu'il a préalablement posée. Parmi les oracles incubatoires les plus célèbres, on compte celui d'Esculape à Épidaure (A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité : divination hellénique et divination italique*, p. 479 et 533).

la *silua Arsia*, autre occurrence de phonophanie rapportée par plusieurs auteurs[17] : lors d'une bataille décisive entre Étrusques et Romains, la nuit ou à l'aube, une voix sortie du bois voisin formule, sous forme d'énigme, l'issue du combat qui sera favorable aux Romains[18]. Si l'identification du mystérieux locuteur fait l'objet de controverses entre les auteurs, Denys d'Halicarnasse évoque la chose ainsi :

> Τοιαῦτα δ΄ αὐτῶν διανοουμένων καὶ διαλεγομένων πρὸς ἀλλήλους περὶ τὴν πρώτην που μάλιστα φυλακὴν ἐκ τοῦ δρυμοῦ, παρ΄ ὃν ἐστρατοπεδεύσαντο, φωνή τις ἠκούσθη ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις γεγονυῖα, ὥσθ΄ ἅπαντας αὐτοὺς ἀκούειν εἴτε τοῦ κατέχοντος τὸ τέμενος ἥρωος εἴτε τοῦ καλουμένου Φαύνου. Τούτῳ γὰρ ἀνατιθέασι τῷ δαίμονι Ῥωμαῖοι τὰ πανικὰ καὶ ὅσα φάσματα μορφὰς ἄλλοτε ἀλλοίας ἴσχοντα εἰς ὄψιν ἀνθρώπων ἔρχεται δείματα φέροντα, ἢ φωναὶ δαιμόνιοι ταράττουσι τὰς ἀκοὰς τούτου φασὶν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ ἔργον. Ἡ δὲ τοῦ δαιμονίου φωνὴ θαρρεῖν παρεκελεύετο τοῖς Ῥωμαίοις ὡς νενικηκόσιν, ἑνὶ πλείους εἶναι τοὺς τῶν πολεμίων ἀποφαίνουσα νεκρούς[19].
>
> Alors que [les Romains] réfléchissaient à cela, et discutaient entre eux, vers l'heure de la première garde on entendit, provenant de la chênaie près de laquelle ils avaient établi leur retranchement, une voix perceptible par les deux armées, qui fut entendue par tous, soit qu'elle émanât du héros qui habitait ce lieu sacré, soit de celui qu'on appelle Faunus. C'est à cette divinité que les Romains attribuent les terreurs paniques, et il est l'origine de toute apparition qui se manifeste sous des formes diverses et se fait terrifiante aux yeux des hommes ; ils disent aussi que les voix divines qui troublent l'oreille sont l'œuvre de ce dieu. La voix de cette divinité, donc, recommanda aux Romains d'avoir confiance, car ils avaient vaincu : elle leur annonça que les ennemis comptaient un mort de plus qu'eux-mêmes.

Le mode d'intervention est oral, spontané et anonyme, et correspond à nouveau à ce que décrit Cicéron ; de plus, le contenu du message n'est ni plus ni moins qu'une « vérité dans une situation troublée ». Ajoutons que la provenance de la voix corrobore la définition de Varron, selon laquelle les faunes s'expriment depuis le fond des bois.

---

17. Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, II, 6 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V, 16, 2-3 ; Valère Maxime, *Facta et dicta memorabilia*, I, 8, 5 ; Plutarque, *Publicola*, 9, 6.
18. La formulation change selon les auteurs, mais le contenu est le même : les Étrusques ont perdu, ou perdront un homme de plus que les Romains.
19. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V, 16, 2-3.

Toutefois, il faut compter avec le glissement qui s'est produit entre les textes républicains et celui de Denys, qui écrit au tournant du millénaire : pour lui, il ne s'agit plus de faunes pluriels et indifférenciés, mais d'une divinité singulière, Faunus. Ce passage d'une pluralité à une individualisation va nous servir de point d'ancrage pour étudier la problématique « faunophanie » : sous sa forme singulière, Faunus est peut-être plus « visible » que ne l'étaient ses anonymes confrères.

II. Individualisation et représentation : l'impossible faunophanie

1. *Faunus, une singularisation singulière*

Comme les sources républicaines portent à le croire, il est difficile de supposer la préexistence d'un seul dieu, Faunus, au foisonnement indifférencié du peuple des faunes. Le doute a pu paraître permis en raison de mentions au singulier du mot *faunus*, dans des contextes où le *faunus* évoqué pourrait être considéré comme une divinité singularisée[20]. On a voulu par exemple prouver l'existence ancienne d'un dieu Faunus par le biais d'un fragment de Cincius Alimentus, historien romain du IIIe siècle av. J.-C., cité par Servius : « *Cincius et Cassius aiunt ab Euandro Faunum deum appellatum* »[21]. Toutefois, en raison du caractère isolé de cette mention de Faunus à si haute époque, nous proposons de traduire, contre ce qui l'est d'habitude : « Cincius et Cassius disent qu'*un faune* fut considéré comme dieu par Évandre ». Il nous semble en effet plus prudent de postuler une pluralité faunesque préexistante, en prenant en compte les témoignages concordants de Cicéron et Varron (à une exception près, qui n'en est sans doute pas une, et que nous allons évoquer par la suite).

De fait, l'individuation indubitable de ce dieu n'est attestée qu'au début du IIe siècle av. J.-C. : on en trouve la mention chez Tite-Live, qui évoque à deux reprises un temple à Faunus[22]. Édifié sur l'île tibérine en 196 av. J.-C., par deux édiles plébéiens, grâce aux produits d'amendes infligées à des fermiers pour transgression de bornage, il est dédié deux ans plus tard.

20. Cela nous semble valable pour les hypothèses formulées autour du dieu du Lupercal, par exemple pour un fragment de Caius Acilius (T. Cornell, *The fragments of Roman historians*, t. II, « Acilius » F. 1), que nous n'aborderons pas plus en détail ici.
21. T. Cornell, *The fragments of Roman historians*, t. II « Cincius Alimentus », F. 10.
22. Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, XXXIII, 42, 10 et XXXIV, 53, 3.

Une brève mention dans les *Fastes*[23] d'Ovide évoque la célébration des « ides de Faunus », et atteste la pérennité de ce temple au moins jusqu'à l'époque augustéenne. Après cela, on en perd la trace, car même à l'heure actuelle, on ne dispose d'aucun vestige, d'aucune information assurée concernant sa localisation exacte sur l'île tibérine[24].

Le culte qui s'y déroulait est de plus très mal connu, sauf par quelques notations épigraphiques lapidaires sur des calendriers religieux d'époque républicaine, les fastes. Le premier, considéré comme antérieur à 15 av. J.-C., est connu sous le nom de *Fasti Esquilini* : la mention *Fauno [i]n insul[a]*[25] se réfère selon toute vraisemblance à une cérémonie au dieu en son temple de l'île tibérine. Cela concorde avec un autre témoignage épigraphique, celui du calendrier d'Antium, daté entre 84 et 46 av. J.-C.[26]. À la date du 13 février, c'est-à-dire à l'avant-veille des Lupercales, apparaît en effet la mention *IDVS FAVON*, soit très certainement « ides de Faunus » : cette date correspond à la mention ovidienne précédemment citée. Ce n'est sans doute pas un hasard si cette fête à Faunus a été fixée à proximité d'une fête, les Lupercales, que les Romains considèrent comme dédiée à une divinité ancestrale, qu'ils ont eux-mêmes du mal à nommer avant le Ier siècle av. J.-C.[27] : davantage qu'un lien cultuel ancien, M. Besnier y voit une construction récente : « la date adoptée pour la cérémonie ne prouve pas que Faunus et Lupercus fussent originairement identiques, mais bien qu'à partir d'un certain moment on a voulu, de parti pris, les

23. Ovide, *Fasti*, II, 193-194 : *Idibus agrestis fumant altaria Fauni / hic ubi discretas insula rumpit aquas* (C'est lors de ces idées agrestes que fument les autels de Faunus, là où une île sépare les eaux en deux).
24. Les hypothèses de reconstitution de la configuration de l'île tibérine hésitent quant à l'emplacement exact de ce temple. On a cru le reconnaître, au XVIe puis au XVIIIe siècle, dans des « murs antiques de belle apparence » retrouvés sur la pointe de l'amont, mais il ne pourrait s'agir que des revêtements extérieurs des berges de l'île (M. Besnier, *L'île tibérine dans l'Antiquité*, p. 291).
25. *CIL* VI, 2302. On peut traduire par « Au jour des ides, 13e du mois, fêtes de Faunus sur l'île ».
26. *Inscr.It.* XIII, 2, 1.
27. Le premier auteur à désigner nommément le dieu du Lupercal, en le désignant comme le dieu Pan, est Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, I, 32). À l'époque augustéenne, l'historien Trogue Pompée, cité plus tard par Justin (*Epitome historiarum Trogi Pompeii*, XLIII, 1, 7) évoque également le Lupercal et son dieu : *templum Lycaeo, quem Graeci Pana, Romani Lupercum appellant* (le sanctuaire au dieu du Mont Lycée, que les Grecs appellent Pan, les Romains Lupercus).

mettre en rapport l'un avec l'autre et effacer entre eux toute différence »[28]. L'hypothèse d'un rapprochement volontaire de Faunus avec le dieu du Lupercal, fondé sur leur proximité dans le calendrier des fastes, est tout à fait recevable, d'autant plus que l'on ne peut totalement exclure que le mystérieux Lupercus ait été, à l'origine, un faune[29], ce qui pourrait justifier au sujet de son nom l'étrange silence des sources jusqu'à l'époque augustéenne. Toutefois, étant donné que le faune latin semble avoir été un être de parole, et que rien n'évoque des phonophanies liées au Lupercal, la proposition est peu satisfaisante.

Si le culte et le temple de Faunus restent difficiles à définir, il en est de même pour son identité. Tout d'abord, il n'existe de lui, du moins à notre connaissance, aucune représentation iconographique, fait notable sur lequel nous reviendrons par la suite. Peut-être cependant le motif de l'amende qui a servi à construire son temple, à savoir la transgression des limites d'une aire de pacage, pourrait donner quelques indices. Pour W. Stroh[30], il est discutable de penser Faunus comme une divinité pastorale, car dans l'ancienne religion romaine, ce rôle est déjà assuré par Silvanus et une autre divinité des bergers, Palès ; d'ailleurs, l'amende infligée aux fermiers pourrait être comprise en prenant en compte la dimension sylvestre qui est celle des faunes en général. En effet, en étendant illégalement leurs pacages, les contrevenants ont empiété sur l'espace consacré à Faunus, et leur amende rétablit l'équilibre « écologique », en offrant au dieu lésé un espace touchant au territoire de la cité, mais un tant soit peu isolé d'elle.

À l'époque de la fondation de son temple, le dieu Faunus pourrait encore partager des caractéristiques communes avec les faunes, dont il

28. M. Besnier, *L'île tibérine dans l'Antiquité*, p. 300.

29. On a ainsi proposé une divinité originellement inconnue (A. Kirsopp Michels, « The topography and interpretation of the Lupercalia », p. 35-59), ou dont le nom est un mystère sacré (W. Warde-Fowler, *The Roman festivals of the period of the Republic, an introduction to the study of the religion of the Romans*, p. 256-265).

30. W. Stroh, « Vom Faunus zum faun », p. 3 : « *Daß sein Tempel, wie Livius berichtet* (XXXIII, 42, 10), *aus Bußgeldern gerade der pecuarii erbaut wurde, muß dabei mitnichten darauf hinb deuten, daß er, wie Pan, ein Herden- und Weidegott gewesen wäre (wofür in Rom ja auch Pales zuständig scheint): eher dürfte das illegal weidende Vieh der pecuarii den heiligen Lebensraum der in wilder Natur beheimateten Fauni angegriffen haben ihre Bestrafung diente dann also wohl ökologischer Wiedergutmachtung* ».

est peut-être artificiellement issu pour en représenter l'émanation singulière, comme le Lare mis en scène par Plaute dans l'*Aulularia* évoque la pluralité traditionnelle des dieux Lares[31].

Muni de ces minces informations, il est extrêmement difficile pourtant de comprendre dans quelle mesure et à quelle époque ce Faunus de l'île tibérine est devenu Faunus, personnage de l'histoire légendaire de Rome, lequel existe, à notre connaissance, au moins dès le Ier siècle av. J.-C. L'attestation la plus ancienne en est un fragment de l'historien tardo-républicain Valerius Antias, rapporté par Arnobe[32] :

> *Numam illum regem, cum procurandi fulminis scientiam non haberet essetque illi cupido noscendi, Egeriae monitu castos duodecim iuuenes apud aquam celasse cum uinculis, ut cum Faunus et Martius Picus ad id locorum uenissent haustum – nam illis aquandi sollemne iter hac fuit – inuaderent constringerent conligarent. Sed quo res fieri expeditius posset, regem pocula non parui numeri uino mulsoque complesse (...) cum liquoribus odoratis offendissent fragrantia pocula, uetustioribus anteposuisse res nouas, inuasisse auiditer, dulcedine potionis captos hausisse plus nimio, obdormiuisse factos graues ; tum bis senos incubuisse sopitis, iniecisse madidatis vincla, expergitosque illos statim perdocuisse regem quibus ad terras modis Iuppiter posset et sacrificiis elici.*
>
> [La fable rapportée par Antias raconte la chose suivante :] comme le grand roi Numa ne savait pas comment conjurer la foudre, et qu'il désirait l'apprendre, il suivit le conseil d'Égérie et fit se cacher près d'une source douze jeunes hommes purs munis de chaînes, afin qu'ils capturent et enchaînent, lorsqu'ils y seraient venus pour boire, Faunus et Picus Martius (c'était par là leur chemin consacré pour aller puiser l'eau). Cependant, pour que l'affaire soit plus rapidement menée, le roi fit emplir plusieurs coupes de vin et d'alcool sucré (...) Lorsque Faunus et Picus découvrirent des coupes emplies de boissons parfumées qui embaumaient, ils délaissèrent leur ancien intérêt pour le nouveau, se précipitèrent avec avidité et, charmés par le délice de la boisson, vidèrent les coupes plus que de raison : enivrés, ils s'endormirent. Alors, tous se jetèrent sur les deux

31. *Ibid.* : « *bei ihm könnte es sich, jedenfalls ursprünglich, wohl nur um die als Einzel- person vorgestellte Verkörperung der vielen waldansässigen Fauni handeln (wie etwa Plautus in der "Aulularia" statt der üblichen Lares einen einzelnen Lar familiaris auftreten läßt, oder wie man, seit Homer, von Musen, Charitinnen usw, auch in der Einzahl reden kann)* ».

32. T. Cornell, *The fragments of Roman historians*, t. II « Valerius Antias » F. 8.

> vieillards assoupis, enchaînèrent ces ivrognes, qui, une fois réveillés, enseignèrent aussitôt au roi les moyens et les rituels par lesquels Jupiter pouvait être attiré sur terre.

Ce bref récit place l'action au temps du roi Numa, soit l'équivalent de notre « au temps d'Hérode » : il est donc censé se dérouler à la plus haute Antiquité. Toutefois, s'il reprend plusieurs marqueurs traditionnellement attachés aux faunes, dans le cadre de ce qui semble être une légende populaire farcesque, certains sont inversés : Faunus et Picus sont bien des divinités sylvestres détentrices de vérités cachées, mais ce sont les mortels qui se cachent pour ne pas être vus. Par ailleurs, l'autre intérêt de ce petit récit est de mettre en scène Faunus accompagné de Picus, autre personnage issu du fonds légendaire romain : roi mythique du peuple des Laurentes, il est fils de Saturne et amant de Circé qui le transformera en pivert. Il est possible que ce rapprochement narratif des deux personnages mythologiques aux dons oraculaires soit la porte d'entrée de Faunus dans la lignée mythique des rois du Latium, car quelques décennies plus tard, dans l'*Énéide*, Virgile le désignera comme fils de Picus et père du roi Latinus[33]. Cependant, cette greffe généalogique est le fait d'un choix virgilien sans aucun précédent, parallèlement dédaigné par Ovide : lorsque ce dernier réécrit l'anecdote d'Antias, il désigne sans autre précision Picus et Faunus comme *Romani numen utrumque soli*, « deux divinités du sol romain »[34].

Le croisement des sources permet ainsi d'attester l'existence d'un Faunus individualisé, mais seulement à partir du IIe siècle av. J.-C. Honoré sur l'île tibérine, il reste énigmatique ; toutefois, pour ce que nous en savons, il se rapporte bien plus certainement aux faunes, ou à un personnage proche de la fable de Valerius Antias, qu'à une généalogie royale qui n'apparaît qu'à l'époque de l'épopée virgilienne.

2. *Et faunus et fauna sit ?*

Pour clore le sujet précédent, et aborder celui qui concerne le genre des faunes, il nous faut revenir sur une citation de Varron seulement évoquée plus haut, qui représente un des arguments les plus souvent invoqués

33. Virgile, *Aeneis*, VII, 45-49. On trouvera une étude du Faunus virgilien dans É. Borron, « *Et Troianos intulit agresti Latio*. Faunus ou les compromis de l'autochtonie dans l'épopée virgilienne », p. 171-186. Voir l'article de M. Perfigli dans ce volume.

34. Ovide, *Fasti*, III, 285-328.

pour prouver l'ancienneté du dieu Faunus. La voici, telle qu'on la trouve dans le *De lingua latina*, véritable encyclopédie raisonnée des étymologies latines : « *fauni dei Latinorum, ita ut et faunus et fauna sit* »[35] (les faunes sont des dieux des Latins, considérés au pluriel de sorte qu'il y a faune et faunesse). Comme nous l'avons signalé à une autre occasion, le choix de la majuscule aux mots *faunus* et *fauna* change le sens de la définition : pour les raisons développées plus haut, nous faisons donc le choix de supprimer les majuscules qui supposeraient une dyade nommée, et nous comprenons le pluriel *fauni* comme une pluralité de divinités impliquant une dualité générique. Varron lui-même omet, dans cette définition, tout détail qui pourrait faire référence à un Faunus individualisé, comme la mention de son temple, ou un éventuel lien avec les Lupercales. Au contraire, le caractère sibyllin de la mention varronienne pourrait éventuellement s'expliquer par un certain conservatisme de l'auteur, selon lequel les faunes sont, selon la tradition, des divinités plurielles, et pas autre chose : cela irait dans le sens d'une relative « nouveauté » de l'introduction du culte de Faunus, voire de Fauna, divinités singulières démarquées des anciens faunes italiques.

Par ailleurs, cette conclusion permet de discuter un autre constat que l'on a souvent tiré de cette formulation *et faunus et fauna*, à savoir qu'elle attesterait l'existence plus ancienne d'un Faunus et d'une Fauna : c'est pour cette raison que la plupart des éditions du texte latin choisissent de mettre une majuscule à ces deux mots. L'alternative posée est la suivante : s'agit-il d'une dyade individualisée, ou d'une simple considération générique ? Le seul contexte de l'extrait étant insuffisant, on peut essayer de lui apporter d'autres éclairages. Deux positions s'offrent alors à l'exégèse. On peut tout d'abord considérer l'expression *faunus et fauna* comme une variation du *siue deus siue dea* consacré, qui précise et explique le pluriel bien plus courant *fauni*[36]. C'est en tout cas dans ce sens que vont les mentions antérieures dans la littérature républicaine : des faunes, et non pas un Faunus singulier, encore moins une Fauna. À l'inverse, on peut vouloir défendre la potentielle désignation d'une dyade, modèle divin fonctionnel particulièrement avéré dans le vieux fonds religieux italique, comme

35. Varron, *De lingua latina*, VII, 3, 35.
36. W. Stroh, « Vom Faunus zum faun », note 15 : « Damit will Varro nicht etwa (…) den Plural *Fauni* erklären, sondern nur eine präzisierende Erläuterung anhängen *(ita ut)* ».

l'atteste par exemple le couple Liber/Libera[37]. Toutefois, pour soutenir efficacement l'existence d'une dyade ancienne, et donc la traduction « Faunus et Fauna », il faudrait en premier lieu prouver l'ancienneté de ses deux membres.

Faunus, certes existe depuis au moins le début du IIe siècle av. J.-C., mais le cas de Fauna est davantage problématique. En plus de n'être répertoriée ni par l'épigraphie, ni par l'archéologie, cette divinité apparaît de façon très ponctuelle en littérature (six fois), dont trois occurrences seulement dans le corpus pré-augustéen, qui sont des fragments d'auteurs anciens cités par Lactance.

L'antiquaire Gavius Bassus livre ainsi un portrait assez décevant : « *tradit Fatuam nominatam, quod mulieribus fata canere consuesset ut Faunus uiris* » (à son sujet, Gavius Bassus rapporte qu'elle était appelée Fatua parce qu'elle prophétisait en vers l'avenir aux femmes, comme Faunus le faisait pour les hommes)[38]. La mention de Fauna ressemble ici à une simple répartition genrée de l'intervention de Faunus. De plus, la dyade ainsi constituée est onomastiquement imparfaite, avec Fatua au lieu de Fauna.

Lactance cite également un extrait de Varron, qui cette fois-ci semble évoquer clairement une épouse de Faunus : « *eandem Varro scribit tantae pudicitiae fuisse, ut nemo illam quoad uixerit praeter suum uirum mas uiderit nec nomen eius audierit. Idcirco illi mulieres in operto sacrificant et Bonam Deam nominant* » (Varron rapporte qu'elle était d'une pudeur telle qu'aucun homme ne la vit sa vie durant excepté son époux, ni n'entendit son nom. C'est la raison pour laquelle les femmes lui sacrifient en secret et l'appellent Bona Dea). Fauna est certes dotée de caractéristiques faunesques : on ne l'a jamais vue, et personne ne connaît son nom ; toutefois, on peut soupçonner comme une difficulté varronienne à citer cette dyade (peut-être trop récente à son goût), car il la brise aussitôt : Fauna est en fait honorée sous les traits de Bona Dea, une divinité bien connue, sans doute tarentine, qui n'a plus rien à voir avec la sphère faunesque[39].

---

37. « On se gardera d'assimiler ces "dyades" aux couples divins de la mythologie grecque : elles n'unissent pas des individus différents pour des unions sacrées : elles font siéger ensemble les responsables divins d'un accomplissement naturel qui requiert les deux sexes » (J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 112).
38. Lactance, *Diuinae Institutiones*, I, 22, 9.
39. Au sujet de Bona Dea, on peut consulter H. Brouwer, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*.

Le troisième fragment confirme d'ailleurs cette trop grande proximité entre Fauna et Bona Dea, lorsque le rhétoricien Sextus Clodius[40] évoque au sujet de ce personnage une histoire scabreuse :

> *Et Sextus Clodius in eo libro quem Graece scripsit, refert Fauni hanc uxorem fuisse ; quae quia contra morem decusque regium clam uini ollam ebiberat et ebria facta erat, uirgis myrteis a uiro ad mortem usque caesam ; postea uero cum eum facti sui paeniteret ac desiderium eius ferre non posset, diuinum illi honorem detulisse ; idcirco in sacris eius obuolutam uini amphoram poni.*
>
> Sextus Clodius aussi rapporte, dans le livre qu'il écrivit en grec, qu'elle fut l'épouse de Faunus. Parce qu'elle but en catimini, en dépit de toute morale et de toute décence royale, un pot entier de vin, et en était devenue saoule, elle fut battue à mort de verges de myrtes par son mari. Cependant, par la suite, comme il se repentait de son acte et ne pouvait supporter son remords, Faunus lui accorda des honneurs divins. C'est pour cette raison que dans ses cérémonies figure une amphore de vin voilée.

Tous ces détails, extrêmement précis et sans aucun rapport avec les faunes, sont manifestement là pour donner une étiologie aux *realia* du culte de Bona Dea, forme « divinisée » de Fauna.

En dehors de ces trois fragments, et à part une occurrence augustéenne[41], Fauna disparaît complètement jusqu'aux auteurs chrétiens : aucun culte, aucune iconographie ne lui sont connus. On peut possiblement imputer cela à son association avec Bona Dea, voire supposer que cette trop ponctuelle Fauna ait pu être convoquée dans le seul but de donner à la déesse tarentine un ancrage plus latin.

3. *La figuration des faunes, entre superstition et instrumentalisation*

Pour ce qui concerne l'absence d'iconographie, le cas de Fauna est similaire à celui de Faunus, comme le souligne le titre éloquent d'une étude de P. Pouthier et P. Rouillard, « Faunus ou l'iconographie impossible »[42]. Si, comme on l'a postulé plus haut, il n'y a pas totale solution de continuité entre les faunes et Faunus, ne pas chercher à représenter ces personnages,

40. *Ibid.*
41. Le fragment est de l'historien Trogue Pompée, abrégé par Justin (*Epitome historiarum Trogi Pompeii*, XLIII, 1, 8).
42. P. Pouthier, P. Rouillard, « Faunus ou l'iconographie impossible », p. 105-109.

ou à fixer leur essence par quelque moyen que ce soit, pourrait en fait répondre à une préoccupation précise : on ne veut pas, ce faisant, faire taire une divinité propice qui peut dévoiler l'avenir. Toutefois, inverser ce raisonnement pourrait mener sur la piste d'une possible iconographie faunesque ; la question à poser est alors la suivante : les faunes sont-ils toujours les bienvenus parmi les mortels ? Car, si tel n'était pas le cas, l'iconographie serait alors un procédé apotropaïque tout à fait indiqué. Tant que les faunes vaticinent, on n'a garde de les faire taire ; que faire cependant de cette autre facette de leur personnalité, nettement plus trouble-fête, que rapporte le poète Lucilius au IIe siècle av. J.-C. ?

> *nam Lucilius eorum stultitiam, qui simulacra deos putant esse, deridet his uersibus : terriculas, Lamias, Fauni quas Pompiliique instituere Numae, tremit has, hic omnia ponit. Vt pueri infantes credunt signa omnia aena uiuere et esse homines, sic isti somnia ficta uera putant*[43].
>
> De fait, Lucilius raille dans ces vers la sottise de ceux qui croient que les effigies sont des dieux : « Il [le crédule] redoute les fantômes, les Lamies que créèrent les faunes et les "Numa Pompilius"[44], et ajoute foi à tout. Comme les tout petits enfants croient que toutes les statues de bronze sont vivantes et humaines, il y a aussi des hommes qui pensent que les songes du sommeil sont vrais » (...).

Au premier abord, les faunes que nous présente Lucilius paraissent bien différents de ceux d'Ennius, pourtant leurs contemporains : ceux-ci s'acoquinent très matériellement avec des hommes qui cherchent à créer des simulacres destinés à effrayer les superstitieux. Pourquoi des créatures supposément désincarnées et divines se feraient-elles bassement complices de mystificateurs mortels ?

Pour éclairer ce texte d'époque républicaine, il faut recourir, à notre sens, aux écrits de Pline l'Ancien. Si l'écart temporel de deux siècles entre Lucilius et l'aristocrate encyclopédiste peut paraître important, il plaide aussi en faveur de la continuité d'une croyance bien établie. Ainsi, Pline est le seul à employer à plusieurs reprises, dans son *Histoire naturelle*, le mot « faunes » comme quasi-synonyme de « cauchemars », au sens d'êtres

43. Lucilius, *Satires*, 484-488.
44. Nous proposons de comprendre le pluriel « *Numae* » comme une désignation satirique de tous les dirigeants politiques ou religieux qui se réclameront de Numa, considéré comme le roi qui organisa la religion romaine à ses débuts.

invisibles, potentiellement bruyants comme le sont les faunes traditionnels. Il écrit par exemple que les chiennes d'une première portée auraient la capacité spécifique de « discerner les faunes » (« *faunos cerni* ») ; ailleurs, il précise que la pivoine remédie aux « taquineries que provoquent les faunes pendant le sommeil » (« *faunorum in quiete ludibriis* »), et que les aspersions de sang de taupe font revenir à eux ceux qui « sont perturbés par les dieux de la nuit et par les faunes » (« *a nocturnis diis faunisque agitentur* ») [45].

En lisant Lucilius et Pline l'Ancien en regard, on éclaire le sens du texte lucilien, dont la plume satirique s'attache à décrire la cause des cauchemars : les fantômes et les Lamies sont issus d'un imaginaire populaire cultivé par des ordonnateurs peu scrupuleux que Lucilius nomme les « Numa », en référence au roi qui institutionnalisa la religion romaine. Ces *Numae*, pâles imitateurs à la limite du charlatanisme, rendraient les faunes responsables de ces frayeurs nocturnes, au point que les victimes de ces cauchemars en viendraient à penser que « les songes du sommeil sont vrais », aussi fantaisistes qu'ils soient.

Dès lors, peut-on remédier à ces « taquineries de faunes » ? La réponse la plus efficace serait peut-être de les représenter. Si, comme on l'a vu, les faunes ne supportent pas d'être définis par une image, quelle meilleure solution, pour les repousser en cas de nuisance, que de leur opposer cette image ? Cela amène à interroger la possible dimension apotropaïque, en contexte italique, d'une série de représentations répertoriées par F. Gury et identifiées par elle à des incubes [46]. Exemplaire sur un miroir prénestin du IV^e^ siècle av. J.-C. [47], le motif qui nous intéresse dépeint un être sauvage, souvent hirsute ou caprin, qui surprend une femme abandonnée au sommeil, et se penche sournoisement sur elle. Manifestement inspiré des représentations grecques de satyres ou de Pan surprenant une femme allongée [48], ce thème iconographique a connu un certain succès

45. Pline l'Ancien, *Naturalis Historia*, VIII, 151 ; X, 29 ; XXX, 84.
46. Même si le terme « incube » apparaîtra plus tard, dans l'entreprise chrétienne de diabolisation du paganisme, la définition de cet être, qui se couche sur le dormeur et le gêne par sa présence et l'instigation de cauchemars, est déjà valable à l'Antiquité (F. Gury, « À propos de l'image des incubes latins », p. 998-1020).
47. *Ibid.*, p. 1014, fig. 5.
48. C'est un motif issu peut-être d'une version grivoise des oracles incubatoires rendus par Pan. Dans ce cas, le dieu grec est l'exact parallèle des faunes qui dévoient eux aussi leur vocation première en tourmentant des dormeurs : l'assimilation des représentations iconographiques est d'autant plus probante.

en Italie : de la céramographie aux miroirs, la scène se retrouve[49]. Est-ce là un moyen de tenir à distance les faunes trop taquins, et de s'assurer un sommeil tranquille ? Si c'était bien le cas, ces objets apotropaïques seraient, dans l'état actuel de nos connaissances, la seule attestation d'une représentation des faunes latins : divinités sylvestres, ils revêtiraient assez logiquement une apparence hirsute d'hommes sauvages, qui aurait pu favoriser un rapprochement ultérieur avec le dieu Pan, si ce dernier n'est pas lui-même l'origine de ces figurations uniquement masculines, qui vont parfois jusqu'à la thériomorphie.

Conclusion

Concluons cette enquête en proposant, sur la base des indices rassemblés, une définition des faunes latins.

Êtres originellement pluriels et anonymes, issus d'un vieux fonds légendaire romain où les témoignages nous manquent si l'on remonte au-delà du IIIe siècle av. J.-C., les faunes sont avant tout des êtres de parole, de voix proférées depuis le fond des forêts qui les dérobent aux yeux des profanes. Il semble que cette invisibilité, qui traduit manifestement une absence d'incarnation, soit constitutive de leur nature au point d'être une condition essentielle de leur manifestation : chercher à identifier ou à incarner un faune est une faute punie par le silence d'une divinité auparavant intéressée au sort du monde. De fait, les interventions spontanées des faunes, qui échappent à toute tentative de ritualisation, sont représentatives de l'idée d'une nature pleine de dieux, où les hommes vivent à la merci de l'immanence du divin. Cette soudaineté inattendue du sacré est représentée, sous le masque des faunes, par l'irruption d'un son inhabituel, d'une voix sans corps qui peut tout aussi bien se montrer conciliante, en produisant des oracles, que nuisible, en perturbant les heures de la nuit.

Les conséquences de ce refus d'institutionnalisation rituelle sont particulièrement sensibles quand il s'agit d'étudier ces divinités : la donnée archéologique est presque inexistante, et complique la tâche du chercheur. Nulle iconographie assurée, puisque celle-ci vaut faunophanie, et fait taire à jamais toute phonophanie ; à peine un temple et quelques inscriptions

49. *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, t. VIII-2, « Pan » n° 166.

relatives à lui, délicates toutefois, car adressées à un dieu Faunus singularisé, qui s'est selon toute apparence tardivement démarqué de l'initiale pluralité des faunes.

En ce qui concerne Faunus, indubitablement attesté au début du IIe siècle av. J.-C. seulement, il faut rester prudent. Le faune particulier qu'il fut sans doute se distingue par l'épaisseur singulière qu'il acquiert, d'abord attiré dans la sphère de l'histoire légendaire romaine, puis plusieurs fois réinventé, comme roi du Latium par Virgile, ou bien comme équivalent au dieu Pan par Denys d'Halicarnasse et Ovide. Parallèlement, c'est la même époque augustéenne qui voit apparaître Fauna, surprenante parèdre dont l'imparfaite adéquation avec Faunus ne sera pas suffisante pour empêcher une rapide assimilation avec Bona Dea. La fragilité du personnage, qui disparaît des sources après sa brève existence, plaide pour une construction ponctuelle qui ne repose pas sur les bases solides d'une antique dyade latine. Ainsi, il nous paraît raisonnable de rendre au *et faunus et fauna* de Varron toute la prudente politesse que les Romains, grands ritualistes, savent employer lorsqu'ils s'adressent à la foule de leurs « petits dieux » : qu'ils soient *deus* ou *dea*, les faunes n'ont pas besoin de nom ni d'image pour faire retentir leurs chants prophétiques au fond des bois du Latium.

Bibliographie

Bayet, Jean, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1956.

Besnier, Maurice, *L'île tibérine dans l'Antiquité*, Paris 1902.

Borron, Émilie, « Pan chez Faunus ? De quoi devenir bouc ! Enquête sur l'identité du dieu-bouc dans le monde romain », dans L. Gourichon, C. Daujeard, J.-P. Brugal (dir.), *Hommes et Caprinés : De la montagne à la steppe, de la chasse à l'élevage. Actes des XXXIX Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (16-18 octobre 2018)*, Antibes 2019, p. 255-266.

—, « *Et Troianos intulit agresti Latio*. Faunus ou les compromis de l'autochtonie dans l'épopée virgilienne », *Vita Latina* 200 (2019), p. 171-186.

Bouché-Leclercq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité : divination hellénique et divination italique*, Grenoble 2003.

Briquel, Dominique, « Les voix oraculaires », dans O. de Cazanove et J. Scheid, *Les bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École pratique des hautes études (Naples, 23-25 novembre 1989)*, Naples 1993.

Brouwer, Hendrick, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, Leyde 1989.

Cornell, Timothy, *The fragments of Roman historians*, Oxford 2013.

Di Giusto, Tammy, « Faunus and the Fauns in Latin literature of the Republic and early Empire », Mémoire de master, University d'Adelaïde, Adelaïde 2015.
Dumézil, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.
Gury, Françoise, « À propos de l'image des incubes latins », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 110-2 (1998), p. 995-1021.
Kirsopp Michels, Agnes, « The topography and interpretation of the Lupercalia », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84 (1953), p. 35-59.
Lexicon iconographicum mythologiae classicae (8 vol.), Zürich 1981-1997.
Pouthier, Pierre, Rouillard, Pierre, « Faunus ou l'iconographie impossible », *Bulletin de correspondance hellénique. Supplément* XIV (1986), p. 105-109.
Skovgard Jensen, Simon, « Silvanus and his cult », *Analecta Romana Instituti Danici* 2 (1962), p. 11-42.
Stroh, Wilfried, « Vom Faunus zum faun », dans W. Schubert (dir.), *Ovid. Werk und Wirkung : Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main 1999, p. 559-612.
Warde-Fowler, William, *The Roman festivals of the period of the Republic, an introduction to the study of the religion of the Romans*, Londres 1899.
Wiseman, Timothy Peter, « Fauns, Prophets, and Ennius's Annales », *Arethusa* 39-3 (2006), p. 513-529.

LES DIEUX AU TRAVAIL : UN REFLET DES HIÉRARCHIES SOCIO-ÉCONOMIQUES DES GENS DE MÉTIER

Aude Durand
Université de Bretagne Occidentale

C'est en façade d'un probable établissement d'artisans du bois (VI, 7, 8-11), situé à une centaine de mètres au nord du forum pompéien, qu'était affichée la célèbre représentation d'une procession de charpentiers (fig. 1, n° 1, p. 437)[1]. Quatre individus, revêtus de tenues courtes drapées solennellement, transportent un brancard décoré de guirlandes végétales. Dans celui-ci apparaissent d'une part des artisans à l'œuvre (un personnage rabote une planche, tandis que deux artisans en scient une autre) et, d'autre part, les grands maîtres, mythologiques et divins, dont se réclamaient les *fabri lignarii* : au fond, dans la partie endommagée de la peinture, trônait Minerve, déesse des arts, et à l'avant du *ferculum* se dresse l'ingénieur Dédale, observant le corps inanimé de Perdix, son neveu talentueux, inventeur brillant, qu'il tua par jalousie. À cette peinture, répondait une image de Minerve, accomplissant une libation sur un autel, peinte sur le montant opposé de l'entrée (fig. 1, n° 2, p. 437) ; de l'autre côté de l'accès à la boutique, apparaissait à nouveau l'ingénieur mythique, apportant à Pasiphaé la vache en bois qu'elle lui a commandée (fig. 1, n° 3, p. 437). Un Mercure et une Fortuna étaient peints de part et

1. Sauf mention contraire, les plans ont été réalisés à partir de R. Morichi, R. Paone, F. Sampaolo, *Pompei: nuova cartografia informatizzata georiferita* et les photographies sont de l'autrice, réalisées avec l'aimable autorisation du *Parco archeologico di Pompei*.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142171

d'autre de l'entrée à l'établissement (fig. 1, n^os^ 4 et 5, p. 437), tandis que la boutique était ornée d'un aigle et d'un paon, possible allusion à Jupiter et à Junon (fig. 1, n° 6, p. 437). Le seul *sacrarium* identifié – un pseudo-édicule orné d'un *gorgoneion* – se trouvait à l'intérieur de l'établissement, dans une pièce ouverte sur l'atrium (fig. 1, n° 7, p. 437).

Certes, c'est uniquement là que devaient être accomplis les gestes rituels, mais les images présentes en façade et dans la boutique ouverte sur la rue instauraient également un dialogue entre les hommes et les dieux : scènes mythologiques, représentations divines et procession peinte affichaient, aux yeux de tous, le patronage de divinités adaptées à la communauté de travail, tout en évoquant l'excellence et la maîtrise de ses savoir-faire techniques. Les attributs divins ornant la boutique venaient eux-mêmes rappeler la présence et la tutelle des dieux, dans un jeu d'échos et de résonances qui rappelle combien, chez les Romains, la dichotomie entre sacré et profane n'existait pas ; au contraire, les représentations de dieux ou de personnages mythologiques faisaient partie de l'environnement quotidien des hommes, se répondaient les unes les autres, tout en traduisant chacune un rapport spécifique avec les divinités.

L'étude des *sacraria* et des images divines présents dans les lieux de métier pompéiens permet de mieux appréhender ces rapports spécifiques[2]. En particulier, leur emplacement et leur composition invitent à évaluer dans quelle mesure les artisans et marchands de la colonie envisageaient des hiérarchies entre les dieux : une divinité peinte en façade était-elle secondaire par rapport à celles accueillies dans un espace sacré domestique ? Plus généralement, existait-il des « petits dieux » au sein de certaines communautés de travail ? Quels étaient les domaines d'action des dieux invoqués par les gens de métier et comment se traduisent, dans leurs espaces de vie, les relations variées qu'ils entretenaient avec les puissances divines ?

2. Cette enquête s'insère dans une étude plus générale, menée lors de mon doctorat sous la direction de W. Van Andringa, directeur d'études à l'EPHE-PSL : A. Durand, « Pratiques religieuses des gens de métier en Italie romaine : miroir et vecteur d'une identité socio-professionnelle ». Elle s'appuie sur des références incontournables concernant la religion privée à Pompéi, notamment : G. K. Boyce, *Corpus of the Lararia of Pompeii* ; T. Fröhlich, *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten* ; M. Bassani, Sacraria. *Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana* ; W. Van Andringa, *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine* ; M. Bassani, Sacra privata *nell'Italia centrale. Archeologia, fonti letterarie e documenti epigrafici*.

Nous verrons que la disposition des dieux, à l'échelle des lieux de métier et au sein même d'une image sacrée, semble moins refléter une hiérarchie divine qu'une tradition propre à la colonie pompéienne, liée à son histoire et à son organisation socio-économique : les dieux honorés collaborent et se complètent pour répondre aux besoins spécifiques de chaque communauté de travail. En revanche, la variabilité des témoignages religieux au sein des boutiques et ateliers pompéiens met en évidence une hiérarchie entre les corps de métier, parfois au sein d'un type d'activité donné, et même dans quelques cas, permet d'entrevoir des individus qui, par leurs fonctions (religieuses ou professionnelles), ont dû se démarquer de leurs confrères. Cette enquête nous amène finalement à revenir sur les travaux de Jean Andreau relatifs au « statut de travail », c'est-à-dire à l'ensemble des réalités sociales (matérielles et de l'ordre des représentations) sous-tendues par les activités professionnelles des commerçants et des artisans[3].

Topographie religieuse et hiérarchie des dieux ?

Des divinités fonctionnelles, choisies en adéquation avec l'activité économique

Dans les boutiques ou ateliers de la colonie pompéienne, en général associés à des espaces résidentiels, les témoignages de *pietas* occupent des emplacements variés. Toutefois, la mise en série des observations, permise par la documentation pompéienne, permet de mettre en évidence des positions privilégiées, en fonction notamment des métiers concernés. Si les *sacraria* se trouvent le plus souvent dans la partie habitative des établissements marchands ou productifs, il est fréquent de trouver des images divines en façade de commerces alimentaires, ou du moins dans la salle de vente, c'est-à-dire en des endroits bien visibles depuis de la rue.

Dans un restaurant proche de la *Porta Stabia* (I, 1, 2), un Bacchus était peint au-dessus du comptoir de vente, en face d'une peinture générique de laraire (fig. 2, p. 437). Le client de l'auberge appartenant au *copo* Euxinus

3. J. Andreau désigne, derrière cette expression, « l'organisation matérielle de la vie de travail ; le mode de rémunération et l'influence qu'il exerce sur la mentalité de l'agent ; la manière dont est conçu le travail par rapport à l'ensemble de la vie » (J. Andreau, « L'affranchi », p. 240-241).

(I, 11, 10-12), située non loin de l'amphithéâtre, était accueilli par une image de Bacchus (fig. 3, n° 1, p. 438) ; deux peintures de serpents matérialisaient la présence divine dans le local marchand et sur le mur externe des latrines (fig. 3, n^{os} 2 et 3, p. 438) ; plusieurs aménagements dans les jardins plantés de vignes constituaient enfin des *sacraria* et permettaient le dépôt réel d'offrandes (fig. 3, n^{os} 4 à 6, p. 438). De manière analogue, la face externe du comptoir maçonné d'un débit de boissons représentait, dans un édicule végétal, un Priape ithyphallique tenant dans les plis de son manteau une grande quantité de fruits, tandis qu'un possible espace sacré était disposé face au *posticum* de l'établissement habité (I, 7, 13.14 ; fig. 4, p. 439). Cependant, le plus souvent, les seuls indices de *pietas* n'ont été repérés que dans la partie résidentielle du lieu de métier, en des positions tout à fait usuelles pour des espaces sacrés domestiques : le *uiridarium*, la cuisine ou encore la pièce d'entrée (fig. 5, p. 439).

Le choix de la divinité invoquée, en façade ou dans les *sacraria* à proprement parler, semble moins lié à une hiérarchie entre les dieux qu'à la nature et l'emplacement du témoignage religieux : il n'est guère surprenant de voir les Lares et le *Genius paterfamiliaris*, divinités domestiques traditionnelles, prioritairement honorés dans les sanctuaires des commerces alimentaires et débits de boissons. Quant aux divinités peintes en façade ou dans la salle de vente (largement ouverte sur la rue), elles sont choisies en adéquation avec l'activité économique de l'établissement et semblent tenir de l'argument publicitaire tout en participant à la définition professionnelle de ses tenanciers : car qui était plus à même d'assurer la vente de plats et de boissons que les dieux du vin et de la fertilité des jardins ?

De manière analogue, parmi les très rares ateliers liés au secteur textile ayant livré des indices de *pietas*, une officine de lavage de toisons (VII, 11, 2.3), située dans les quartiers à l'est du forum, était ornée d'une image de Mercure en façade (fig. 6, A, p. 440) ; une autre (IX, 3, 14), ouverte sur une ruelle perpendiculaire à la *Via Stabiana*, affichait également à son entrée le patronage de Mercure, accompagné de Minerve, tandis qu'une niche maçonnée précédée d'un autel était disposée au fond de la salle de vente (fig. 6, B, p. 440). Assurément le dieu des gains mercantiles (le *lucrum*) et la déesse tutélaire des artisans, ainsi placés en façade, étaient moins considérés comme des divinités majeures que comme les divinités les plus à même d'assurer la tutelle des officines de lavage de toisons. Comme dans le cas des commerces alimentaires, le choix de les rendre visibles depuis la rue semble relever d'une pratique professionnelle. Il s'agissait d'attirer

l'œil du passant et d'établir une relation de confiance avec le client potentiel : choisir une divinité adaptée au négoce devait être gage de légitimité, dans le sens où de tels patronages divins assuraient la qualité des biens produits ou vendus.

De telles dispositions ne sont, en revanche, quasiment jamais attestées dans les boulangeries pompéiennes où les images divines figurent presque toujours dans la salle de mouture ou dans la salle de cuisson. Dans la *pistrina* intégrée à la maison de Siricus (VII, 1, 25.46-47), une niche encadrée par des Lares et accueillant l'image de Vesta et Vulcain, sacrifiant à un autel, fut aménagée face aux trois meules du laboratoire (fig. 7, A, p. 441). Dans une boulangerie de la *Via degli Augustali* (VII, 12, 11), la salle du four dispose d'un podium maçonné surmonté par un magnifique laraire au centre duquel trône en majesté la déesse Vesta (fig. 7, B, p. 441). Dans le cas des *pistrinae* pompéiennes, ce n'est pas la visibilité depuis la rue qui semble avoir dicté l'emplacement de l'image religieuse, mais la proximité avec l'*instrumentum*, c'est-à-dire avec ce qui renvoyait, par métonymie, à l'activité boulangère dans son ensemble[4] : dans l'imaginaire collectif, le four et les meules constituaient des synecdoques désignant toute la boulangerie, comme en témoignent les stèles ou monuments funéraires de *pistores*. Protéger ces éléments de l'*instrumentum* revenait donc symboliquement à protéger l'intégralité de l'établissement.

Finalement la topographie religieuse des lieux de métier pompéiens semble moins relever d'une éventuelle hiérarchie divine que de pratiques professionnelles, et même plus largement de pratiques sociales. Si les artisans du textile représentaient Mercure ou Minerve en façade de leurs ateliers, si Bacchus ou Priape apparaissaient dans les restaurants et si des espaces sacrés étaient consacrés à Vesta dans les salles de cuisson ou de mouture d'une *pistrina*, c'est en raison de leur adéquation avec l'activité économique de l'établissement. En somme, il s'agissait moins de « grandes » divinités que de divinités fonctionnelles, choisies pour un domaine d'action spécifique. Cette adéquation leur garantissait une place centrale dans le quotidien des gens de métier. Pour autant, la *pietas* des artisans et des marchands pompéiens ne laissait pas de côté d'autres

4. N. Tran, Dominus Tabernae. *Le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain*, p. 25-33. Concernant l'*instrumentum* dans la jurisprudence latine : J. Dubouloz, *La propriété immobilière à Rome et en Italie (Ier-Ve siècles). Organisation et transmission des* praedia urbana, p. 87-104.

aspects de leur identité dont témoignent les multiples combinaisons de divinités, au sein d'un même établissement économique, voire d'une même image religieuse. Là encore, ces combinaisons témoignent moins d'une hiérarchie entre les dieux qu'elles ne semblent refléter l'organisation socio-économique de la colonie.

Association de divinités et organisation socio-économique à Pompéi

En raison de son rôle essentiel dans l'activité boulangère, notamment dans la cuisson du pain[5], Vesta se trouve au cœur des dispositifs religieux des *pistrinae* pompéiennes. Toutefois, elle est systématiquement accompagnée des Lares, autres divinités du foyer. Loin de représenter des divinités mineures, les Lares, marqueurs d'un domicile pérenne[6], encadrent la déesse : cette disposition semble indiquer de manière symbolique que l'activité économique avait lieu dans le cadre domestique (sans pour autant que la production ait été réservée aux seuls besoins de la maisonnée). En effet, comme la majorité des lieux de métier pompéiens, les boulangeries de la colonie étaient fréquemment habitées ou s'intégraient à de vastes demeures[7].

C'est le cas par exemple de la Maison du Labyrinthe (VI, 11, 8-10) qui dispose, au nord-ouest de son vaste péristyle, d'un atelier boulanger dont la production pourrait avoir été commercialisée. Sur la peinture surmontant l'autel du *sacrarium* établi à proximité directe des meules, Vesta verse le contenu d'une patère sur un autel (fig. 8, p. 442) ; la déesse se tient, comme de coutume dans les boulangeries, entre le couple de Lares. Si Vénus pompéienne, accompagnée d'Éros, apparaît en retrait de la scène de libation, c'est probablement parce que la divinité tutélaire de la colonie servait à faire le lien entre la *pistrina* de la *domus* (symbolisée par Vesta et les Lares) et les institutions municipales qu'elle représente. Quant au Sarno, figuré au registre inférieur sous la représentation zoomorphe du *Genius loci*, il

5. Vesta était honorée par les *pistores* en tant que protectrice du feu du foyer (Ovide, *Fastes*, VI, v. 267-268 ; v. 291 ; v. 317-318 ; Servius, *Commentaire à l'Énéide de Virgile*, I, v. 292).
6. A. Durand, W. Van Andringa, « To Live or not to Live. The Lares and the Transfer of the *Domicilium* in a Roman Town », p. 85-99.
7. Sur le rapport entre habitats et espaces de travail dans l'Occident romain : N. Tran, Dominus Tabernae. *Le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain*, p. 317-356.

n'occupe nullement une position secondaire : il se trouve à part des divinités domestiques et civiques, vraisemblablement pour signifier que son domaine d'action s'étend en dehors du contexte urbain. La personnification divinisée de la rivière devait en effet garantir le bon acheminement (par voie fluviale) des céréales depuis l'arrière-pays campanien.

Une analyse analogue peut être réalisée pour la combinaison et la disposition des divinités présentes sur le *sacrarium* principal de la Maison dite du Sarno (I, 14, 6.7). Cette petite habitation des quartiers méridionaux de la ville communique avec une boutique et dispose d'un célèbre édicule, installé au centre d'un bassin accolé au mur sud de son *uiridarium* (fig. 9, p. 442). Occupant une position privilégiée, le *Genius paterfamiliaris* apparaît sur la paroi centrale de la niche, dans une tenue et une posture usuelles pour l'accomplissement du sacrifice. Si les Lares ne sont pas peints sur l'édicule, ils y étaient toutefois honorés puisque deux statuettes en bronze à leur effigie ont été retrouvées dans le *sacrarium*. De la sorte, les divinités domestiques traditionnelles se trouvaient au cœur du dispositif religieux de l'habitation. La face antérieure du podium faisait voir, quant à elle, une scène portuaire placée sous le patronage du dieu Sarno. À droite de la rivière personnifiée étendue sur une outre, différents individus sont représentés dans de plus petites dimensions, pour retranscrire la hiérarchie entre les personnages divins et humains. Ces derniers s'affairent : des bateliers dirigent une barque chargée de marchandises et tirée le long de la berge par deux ânes ; deux individus pèsent des produits sur une balance ; au-dessus, trois individus (dont au moins un portefaix) participent au déchargement de la cargaison. Le personnage de droite, tendant une main vers la balance pourrait être le *dominus* (il semble donner des consignes) : outre ce geste, il se trouve en position centrale dans la scène portuaire et porte une tunique longue, qui contraste avec les tenues courtes (de travail) des autres personnages. Le chef de famille serait donc intégré au *sacrarium* de l'établissement en I, 14, 6.7, établissement qui devait faire partie de ses *praedia urbana* et qui devait lui permettre d'écouler une partie des marchandises produites dans ses domaines ruraux. Vivait-il dans cette petite habitation ? Cela paraît peu probable : si le propriétaire de cette modeste habitation était bien impliqué dans les activités mercantiles suggérées sur l'édicule, il possédait probablement une *domus* de plus grande ampleur en un autre lieu. Certains de ses dépendants, des *institores* en qui le *dominus* avait confiance, devaient en revanche résider en I, 14, 6.7 et y gérer les affaires économiques de

leur maître, entreposant et vendant une partie des produits horticoles ou agricoles des *praedia rustica*. Le *sacrarium* de l'établissement suggère en outre que, à l'occasion, ces dépendants accomplissaient, à la manière du *uilicus* de Caton, des rites en l'honneur du *Genius paterfamiliaris* et des Lares familiaux, protecteurs de la maisonnée, ainsi que du Sarno, garant des échanges entre la colonie pompéienne et l'arrière-pays campanien. À nouveau, point de hiérarchie perceptible entre les dieux, mais plutôt des associations et des dispositions retranscrivant les sphères d'intervention des différentes puissances divines.

Au sein des lieux de métier pompéiens, il est un domaine d'action, celui de la maisonnée, qui ressort tout particulièrement : parmi l'ensemble des témoignages de *pietas* recensés dans les boutiques et ateliers de la colonie, prédominent en effet très largement les Lares (les *Lares familiares* en l'occurrence), divinités protectrices de l'espace domestique et de ses occupants[8], ainsi que, dans une moindre mesure, le *Genius paterfamiliaris*, *numen* protecteur de la *familia*[9] (fig. 10, p. 443). Là encore, cette primauté semble moins indiquer une hiérarchie entre les dieux qu'elle ne reflète une organisation socio-économique spécifique. D'une part, la forte prédominance des Lares dans les lieux de métier pompéiens témoigne de la centralité du travail dans le quotidien des populations modestes que devait constituer la majorité des artisans et des boutiquiers de la colonie. Les lieux de métier étaient avant tout des lieux de vie ; les divinités qui y étaient honorées patronnaient donc l'habitat dans son ensemble, habitat dont l'espace de travail faisait partie intégrante, de la même façon que le travail faisait partie intégrante de la vie de ces individus. D'autre part, la présence du *Genius* du père de famille, presque toujours associé aux Lares, témoigne aussi du rattachement des gens de métier pompéiens à une *familia* ; autrement dit, elle est l'expression d'une économie familiale, c'est-à-dire d'une économie contrôlée et gérée par le père de famille. La

8. Sur ce point, les sources textuelles sont pléthoriques. Le prologue de l'*Aulularia* de Plaute est particulièrement évocateur (Plaute, *Aulularia*, v. 1-25), de même que cette formule d'Ennius : *uosque Lares, tectum nostrum qui funditus curant* (Ennius, *Annales*, fragment 619).

9. Fréquemment associé aux Lares dans les rites domestiques (Censorinus, *De die natali*, III ; *Code Théodosien*, XVI, 10, 12), le *Genius paterfamiliaris* était la puissance divine assurant la perpétuité du *nomen* familial au fil des générations ; il était donc célébré à des dates importantes pour la lignée familiale (mariage, anniversaire du père de famille ou de la matrone par exemple ; Censorinus, *De die natali*, II et III ; Ovide, *Les Tristes*, III, 13, v. 13-19 ; Tibulle, *Élégies*, I, 2, v. 1-22).

position centrale du *Genius paterfamiliaris* dans les peintures de laraires pompéiennes, certes des représentations génériques, n'en reflète pas moins la place fondamentale des pères de famille dans l'organisation socio-économique de la cité : elles illustrent non seulement l'autorité du *paterfamilias* en matière religieuse, mais aussi son ascendant social (sa *patria potestas* et son *dominium* sur ses proches et ses dépendants, serviles ou affranchis) ainsi que son contrôle des affaires patrimoniales et des activités économiques menées par l'ensemble de sa *familia*.

En somme, les données archéologiques et iconographiques révèlent que les dieux des lieux de métier pompéiens étaient sollicités parce qu'ils faisaient sens dans le quotidien des artisans et des marchands de la colonie. Il s'agissait non seulement de divinités fonctionnelles, capables de garantir le bon déroulement des activités marchandes ou artisanales, mais aussi de puissances divines à l'image de l'organisation sociale et économique de la cité, centrée sur le noyau familial et gérée par les pères de famille. C'est ainsi que Vesta, la déesse patronne des *pistores*, et Bacchus, particulièrement en vogue dans les commerces alimentaires, venaient s'associer aux divinités traditionnelles du foyer. Point de hiérarchie divine apparente donc, mais une harmonieuse collaboration, adaptée à l'activité professionnelle et au contexte social dans lequel elle avait lieu.

En revanche, la grande variabilité des témoignages cultuels au sein des espaces de travail, notamment la présence ou l'absence de *sacraria*, paraît renvoyer à une hiérarchie entre les hommes : la diversité des indices de *pietas* semble refléter les différentes positions sociales que pouvaient occuper les gens de métier dans la colonie pompéienne.

Expression religieuse et hiérarchie des hommes

Témoignages cultuels et reconnaissance sociale des métiers

Un des éléments frappants lorsque l'on établit le panorama des témoignages cultuels dans les lieux de métier pompéiens tient à la forte disparité des témoignages cultuels en fonction des corps de métier concernés. Par exemple, plus de quatre cinquièmes des boulangeries ont livré des *sacraria*, placés à même les salles de cuisson ou de mouture, tandis que moins d'un cinquième des établissements du secteur textile ont fourni des indices de *pietas* et rares sont leurs espaces de travail qui auraient disposé de véritables espaces sacrés (tout au plus deux sur 47 établissements).

Certes « *absence of evidence is not evidence of absence* », mais la répétition d'observations analogues sur un assez grand nombre de cas (près d'une centaine en tout) oblige à considérer des pratiques différenciées chez les *pistores* et chez les artisans du textile.

La disparité entre les indices de piété recensés dans les boulangeries et ateliers du secteur textile pourrait en partie tenir à une différence de statut (et de reconnaissance sociale) entre les deux communautés professionnelles[10].

Les boulangers devaient en effet jouir d'une meilleure réputation *(fama)* que la majorité des artisans et commerçants. Ceci n'est d'ailleurs pas propre à la colonie pompéienne : plusieurs passages du *Digeste* indiquent que, en raison de leur utilité publique, les mesureurs de blé *(mensores)* ou les *pistores* romains pouvaient être exemptés de certaines charges ou corvées d'intérêt général[11]. Réalisé au XIX^e^ siècle, un dessin reproduisant une peinture qui ornait le *macellum* pompéien figure des *putti* en train de décorer des ânes avec des couronnes de fleurs et de festoyer auprès d'une meule : ce tableau suggère que des festivités, peut-être analogues aux *Vestalia* de Rome, avaient lieu dans la colonie, éventuellement sur son marché public, et mettaient ainsi à l'honneur les *pistores* pompéiens, dont l'activité était essentielle au bon fonctionnement de la cité. Cette reconnaissance sociale pourrait expliquer l'expression religieuse marquée chez les boulangers : les *sacraria* des *pistrinae* permettaient en effet l'accomplissement de rites qui fédéraient des communautés de travail conscientes – et pas peu fières ! – de leur rôle civique majeur. Les aménagements religieux des espaces de travail, centrés autour de Vesta, une divinité qui incarnait leur fonction de première importance dans la vie quotidienne de la *res publica*, rassemblaient les boulangers dans une même communauté de destin, étroitement liée à celle de la cité.

Au contraire, la rareté des témoignages cultuels dans les ateliers de la filière textile semble indiquer que les artisans qui y travaillaient avaient moins l'occasion de resserrer les liens communautaires par des festivités

10. Il se peut qu'une telle différence tienne également au statut des espaces de travail et à leur mode de gérance (en particulier, la rareté des aménagements religieux dans les établissements du secteur textile pourrait s'expliquer par l'appartenance de certains d'entre eux à la cité et à leur mise en location : A. Durand, *Pratiques religieuses des gens de métier en Italie romaine : miroir et vecteur d'une identité socio-professionnelle*, chap. 5).

11. *Digeste*, 27, 1, 17.2 ; 27, 1, 26 ; 27, 1, 46 ; 50, 5, 10.1.

célébrées autour de leur activité professionnelle. C'est que celle-ci ne leur offrait assurément pas une réputation aussi valorisante que le travail des *pistores*, différence dont se font l'écho plusieurs passages littéraires devenus célèbres[12]. Plus que pour beaucoup d'autres professions, il était primordial de tisser une relation de confiance avec le client et de revendiquer leur savoir-faire.

Les images peintes en façade de l'atelier de confection du feutre de Verecundus (IX, 5, 5-7), mêlant images divines et scènes de la vie quotidienne, étaient une manière efficace d'y parvenir. À l'ouest de l'accès à la boutique, apparaissait Mercure, sortant d'un temple distyle ; au-dessous, une scène de vente de chaussures était représentée dans une pièce comportant bancs et étagères (fig. 11, n° 1, p. 443). Le panneau réalisé entre les deux entrées, de dimensions plus imposantes, superposait également peinture religieuse et images de l'activité économique de l'établissement. Au registre supérieur, Vénus pompéienne, richement parée et accompagnée d'Éros, défilait sur un char tiré par un quadrige d'éléphants et encadré par Fortuna et un Génie (fig. 11, n° 2, p. 443). Le registre inférieur transportait le passant à l'intérieur même de l'atelier : l'on pouvait voir quatre individus travaillant une matière blanche à un fourneau cylindrique destiné au feutrage ; à côté, trois artisans assis à des tabourets apportaient d'ultimes finitions au moyen de divers outils dont des peignes ; à droite figurait Verecundus présentant une étoffe marron bordée de bandes rouges. Ainsi le propriétaire de l'atelier affichait un patronage divin à la fois adapté à ses activités et faisant le lien avec les institutions municipales, tout en mettant en valeur les compétences des feutriers représentés dans toute la maîtrise de leur savoir-faire. L'enseigne de Verecundus constitue donc un véritable message publicitaire adressé aux nombreux passants qui circulaient sur la *Via dell'Abbondanza* : l'image religieuse dépassait largement le simple témoignage de *pietas*, ou plutôt cet exemple montre bien à quel point, à l'époque romaine, les pratiques religieuses étaient des pratiques sociales.

12. Par exemple, Martial, *Épigrammes*, 6, 93, 1-2. Dans ses études sur les *fullones*, Miko Flohr a souligné l'importance du contact et de la relation de confiance que ces artisans devaient tisser avec le client, plus que pour beaucoup d'autres professions : « *the public recognition of these skills [artisanal skills] was not only vital to economic success, but also could play a role in social processes not directly related to business* » (M. Flohr, « Exploring the Limits of Skilled Craftsmanship. The *Fullonicae* of Roman Italy », p. 94 ; plus généralement : Id., *The World of the* Fullo. *Work, Economy, and Society in Roman Italy*).

Notons que les artisans de cet atelier faisaient indéniablement partie du haut du panier dans l'industrie textile : le vêtement arboré fièrement par Verecundus semble indiquer un certain luxe ; les soutiens électoraux des *coactiliari* peints en façade de l'atelier témoignent du patronage de notables locaux qui a dû faciliter l'expression sociale et identitaire des feutriers.

De même, le fait que Minerve, déesse patronne des artisans, en particulier des *fullones*, ne soit présente, sous la représentation imagée de la chouette, que dans les trois plus grandes fouleries de la colonie [13] renforce l'hypothèse selon laquelle l'expression religieuse des communautés de travail – très marquée chez les boulangers, nettement plus rare et plus variable dans la filière textile – était proportionnelle à leur statut socio-professionnel. La disparité des témoignages de *pietas* chez les artisans et les marchands pompéiens témoignerait donc du large éventail des positions qu'ils pouvaient occuper sur l'échelle des hiérarchies sociales et professionnelles.

En définitive, chez les gens de métier pompéiens, il ne semble pas y avoir de « grands » et de « petits » dieux mais, suivant leurs domaines d'action, se distinguent des dieux impliqués dans les pratiques quotidiennes (économiques et sociales) de la colonie, avec une visibilité et une expression qui tient à la place des métiers dans la cité. Autrement dit, les dieux des boulangers étaient « grands » dans le sens où les boulangers bénéficiaient d'une reconnaissance civique importante.

C'est donc une hiérarchie entre les métiers, et au sein d'un même corps de métier, qui se dessine à travers l'étude des images divines et des aménagements religieux des lieux de métier pompéiens. Dans quelques rares cas enfin transparaît aussi une hiérarchie entre les travailleurs d'un même établissement économique.

Des institores *auprès des dieux ? Un statut de travail privilégié*

Les données archéologiques et textuelles nous apprennent que les Lares se trouvaient dans les domaines ruraux *(praedia rustica)* des pères de famille [14], exploités et gérés par des dépendants qui appartenaient à leur

13. L'animal attribut de Minerve apparaissait sur une cage à souffre *(uiminea cauea)* dans les fouleries en VI, 8, 2.20-21 et en I, 6, 7 et semble faire l'objet d'une cérémonie impliquant sa capture dans la frise de la foulerie en VI, 14, 21.22.
14. Par exemple, Caton, *De Agricultura*, 2. Pour des attestations archéologiques du culte des Lares dans les domaines ruraux d'Italie : M. Bassani, « Strutture architettoniche a uso religioso nelle *domus* e nelle *villae* della Cisalpina », p. 99-134 ; Ead., « *Sacra privata* nella campagna romana. Prospettive di ricerca », p. 5-30.

familia et qui étaient placés sous la direction d'un *uilicus*. Cet intendant, assisté par son épouse *(uilica)*, avait la charge des cérémonies religieuses domestiques en l'absence du *paterfamilias*[15].

Or, la récurrence des Lares et *Genius paterfamiliaris* dans bon nombre de lieux de métier pompéiens paraît indiquer l'appartenance de ces établissements aux domaines, urbains cette fois, d'un chef de famille et qu'ils étaient exploités par des préposés (esclaves ou affranchis) appartenant à la *familia urbana* du *paterfamilias*. À l'instar du *uilicus* de Caton, certains *institores* semblent avoir joué un rôle dans l'accomplissement des rites en l'absence du chef de famille. C'est du moins ce que suggèrent quelques inscriptions et l'iconographie de certains *sacraria*.

Dans une auberge pompéienne établie non loin de la *Porta Stabia* (I, 1, 6.8-9), l'image religieuse, peinte dans l'entrée principale de l'établissement, face au foyer, reprend la composition usuelle des laraires de la colonie (fig. 12, p. 443) : au registre supérieur, le Génie du père de famille, assisté d'un *tibicen* et d'un *camillus*, accomplit une libation sur un autel ; deux Lares encadrent la scène et, au registre inférieur, le couple de serpents se dresse vers une tuile insérée dans le mur, destinée à recevoir les offrandes de la maisonnée. Or, sous cette tuile et au cœur de l'espace laissé entre les deux immenses serpents, fut dessiné un personnage portant sur le dos une amphore dont il s'apprête à verser le contenu dans un *dolium* enterré à ses pieds. Il faut probablement voir dans ce personnage, du nom de Hermes, le tavernier à la tête de l'auberge et du commerce alimentaire. Sa présence au centre de la peinture, sous le *Genius paterfamiliaris*, semble indiquer qu'il était le dépendant d'un chef de famille et que c'était lui qui était chargé à la fois des *sacra priuata* et de la bonne gestion de l'établissement hôtelier.

Une hypothèse analogue peut être suggérée pour d'autres peintures religieuses qui, aux représentations des dieux tutélaires, associent les images de gens de métier, figurés dans l'accomplissement de leur activité professionnelle. Songeons au muletier, bâton à la main, conduisant deux ânes dans le laraire d'une étable pompéienne (IX, 2, 24). Dans le municipe herculanéen voisin, l'image divine peinte au-dessus du comptoir de vente d'un commerce alimentaire (Or. II, 6) représentait, à côté de Bacchus, un

15. Caton, *De Agricultura*, I, 8, 5 ; V, 3 et CXLII-CXLIII. Sur les rites réalisés par le *uilicus* d'après les prescriptions catonniennes : J. Scheid, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*.

individu portant un vase ; comme Hermes dans l'auberge de la *Porta Stabia*, ce personnage devait être à la tête du restaurant et chargé de rendre hommage aux dieux protecteurs de l'établissement.

C'est parfois par le biais d'inscriptions, gravées ou peintes, que certains hommes de métier ont pu laisser une trace de leur rôle prééminent dans l'activité religieuse déployée au sein d'une boutique. Ainsi, la cuisine d'un restaurant pompéien ouvert sur la *Via dell'Abbondanza* (II, 1, 1.13) comporte une peinture de laraire accompagnée d'une *tabula ansata* où était inscrite une dédicace aux Lares, réalisée en accomplissement d'un vœu par un certain Felix[16], à nouveau un *cognomen* fréquent à Pompéi, plutôt réservé à des individus de condition modeste[17]. La présence de cet ex-voto, au-dessus de la scène de libation accomplie par le *Genius paterfamiliaris* encadré des Lares, semble indiquer que Felix était le dépendant du propriétaire du commerce alimentaire et que la gestion de l'établissement impliquait aussi de rendre hommage aux dieux de la maisonnée (fig. 13, p. 444).

Il en va de même dans un autre petit restaurant de la colonie, situé à proximité de la *Porta Vesuvio* (VI, 16, 40). Outre un *sacrarium* peint dans la cuisine, en face du foyer, le restaurant a livré du mobilier religieux dans la salle de vente, et notamment une *tabula ansata* en bronze portant une dédicace aux Lares familiaux, réalisée par deux *magistri*, Felix et Dorus[18] (fig. 14, n° 3, p. 444). Ces *magistri* étaient manifestement les gérants de l'établissement, également responsables des cultes de la *familia*[19].

Au total, quelques inscriptions et l'iconographie des laraires retrouvées au sein des lieux de métier pompéiens semblent témoigner de communautés de travail attachées à un noyau familial, contrôlées par le *paterfamilias* et gérées au jour le jour par des *institores*. Ces derniers bénéficiaient, à n'en pas douter, d'un statut de travail privilégié. Pour les dépendants (serviles ou affranchis) d'un *dominus tabernae*, les divinités qui faisaient

16. *CIL* IV, 9887 : *Felix Laribus / con(se)c(rat) uotum*.
17. P. Castrén, Ordo populusque Pompeianus. *Polity and Society in Roman Pompeii*, p. 262-265.
18. *AE* 1909, 55 = EDR072283 : *Felix et / Dorus mag(istri) / L(aribus) F(amiliaribus) d(onum) d(ederunt)*.
19. Cette inscription fait écho à une dédicace aux Lares et à la *familia*, gravée sur une plaque de marbre mise au jour dans une maison herculanéenne (en Or. I, 1a) et réalisée par un certain Diomedes, *dispensator* et *magister* : *Diomedes disp(ensator) / mag(ister) Laribus et familiae / d(e) s(uo) f(ecit)* (*AE* 1980, 247 = EDR0777684). Au sein de la maisonnée, gestion économique et gestion cultuelle sont donc étroitement liées !

sens dans l'exercice de leurs activités professionnelles n'étaient certainement pas les dieux du panthéon civique, mais celles qui rendaient compte des structures sociales et économiques qui organisaient leur quotidien. Les rites rendus dans les lieux de métier permettaient d'entériner cette organisation et étaient l'occasion, pour certains dépendants familiaux, de rappeler la place de premier plan qu'ils occupaient au sein de la *familia* et de marquer, à leur échelle, leur supériorité sur leurs confrères.

Soulignons que de tels *sacra priuata* permettaient aussi de maintenir un lien constant avec l'ensemble des membres d'une *familia*, répartie à travers les divers domaines, urbains et ruraux, du chef de famille. Ils assuraient donc l'intégration des individus à des réseaux communautaires, essentielle à l'équilibre d'une société statutaire, éminemment inégalitaire.

Finalement, l'étude des dieux présents dans les lieux de métier pompéiens permet de percevoir certaines caractéristiques du « statut de travail » des hommes qui y exerçaient. Dans le concret de l'action religieuse, révélée par le croisement *répété* des données archéologiques, iconographiques et textuelles[20], ce ne sont pas tant des hiérarchies divines qui s'expriment, que des hiérarchies sociales, humaines donc.

La topographie religieuse au sein des établissements commerciaux pompéiens, tout comme les divinités convoquées, répondent avant tout à des besoins spécifiques, liés à l'organisation socio-économique de la colonie, centrée sur le noyau familial et marquée par une forte imbrication entre travail et habitat. Divinités fonctionnelles, liées à l'activité déployée, et divinités de la maisonnée coopèrent donc pour le bon fonctionnement de l'ensemble des activités de la *familia*.

En revanche, la variabilité des indices cultuels d'un groupe professionnel à l'autre semble manifester d'une reconnaissance sociale différenciée entre les métiers ; et, au sein même d'une communauté de travail, les images divines mettent en évidence des statuts de travail privilégiés dont bénéficiaient certains gérants d'ateliers et de boutiques. C'est finalement toute la complexité de l'échelle des hiérarchies socio-économiques, ainsi que l'organisation concrète et quotidienne du travail, qui transparaissent à travers l'étude des *sacra priuata* des lieux de métier pompéiens.

---

20. Seules des *mises en série importantes*, possibles à Pompéi du fait de la conservation exceptionnelle du site, permettent de passer du cas particulier à des tendances générales. L'enquête menée ici est bien spécifique à la colonie vésuvienne d'époque flavienne et ne saurait être généralisée à n'importe quelle cité d'époque romaine, l'*habitus* religieux étant fortement territorialisé.

Bibliographie

ANDREAU, Jean, « L'affranchi », dans A. Giardina (dir.), *L'Homme romain*, Paris 2002 (1989[1]), p. 227-255.

BASSANI, Maddalena, Sacraria*. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Rome 2008.

—, « Strutture architettoniche a uso religioso nelle *domus* e nelle *villae* della Cisalpina », dans M. Bassani, F. Ghedini (dir.), Religionem significare*. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei* sacra privata *(atti dell'incontro di studi, Padova, 8-9 giugno 2009)*, Rome 2011, p. 99-134.

—, « *Sacra privata* nella campagna romana. Prospettive di ricerca », *Ostraka : rivista di antichità* 21-1 (2012), p. 5-30.

—, Sacra privata *nell'Italia centrale. Archeologia, fonti letterarie e documenti epigrafici*, Padoue 2017.

BOYCE, George Kenneth, *Corpus of the Lararia of Pompeii*, Rome 1937.

CASTRÉN, Paavo, Ordo populusque Pompeianus*. Polity and Society in Roman Pompeii*, Rome 1975.

DUBOULOZ, Julien, *La propriété immobilière à Rome et en Italie (I^er^-V^e^ siècles). Organisation et transmission des* praedia urbana, Rome 2011.

DURAND, Aude, *Pratiques religieuses des gens de métier en Italie romaine : miroir et vecteur d'une identité socio-professionnelle*, Drémil-Lafage 2023.

—, VAN ANDRINGA, William, « To Live or not to Live. The Lares and the Transfer of the *Domicilium* in a Roman Town », dans R. Berg, A. Coralini *et al.* (dir.), *Tangible Religion. Materiality of Domestic Cult Practices from Antiquity to Early Modern Era*, Rome 2021, p. 85-99.

FLOHR, Miko, « Exploring the Limits of Skilled Craftsmanship. The *Fullonicae* of Roman Italy », dans N. Monteix, N. Tran (dir.), *Les savoirs professionnels des gens de métier. Études sur le monde du travail dans les sociétés urbaines de l'empire romain*, Naples 2011, p. 87-100.

—, *The World of the* Fullo*. Work, Economy, and Society in Roman Italy*, Oxford 2013.

FRÖHLICH, Thomas, *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten : Untersuchungen zur « volkstümlichen » pompejanischen Malerei*, Mayence 1991.

MORICHI, Ruggero, PAONE, Rosario, SAMPAOLO, Fabia, *Pompei: nuova cartografia informatizzata georiferita*, Rome 2018.

SCHEID, John, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.

TRAN, Nicolas, Dominus Tabernae*. Le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain*, Rome 2013.

VAN ANDRINGA, William, *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome 2009.

HIÉRARCHISÉES OU COMPLÉMENTAIRES ? LES PUISSANCES DIVINES HONORÉES DANS LE DISTRICT MINIER D'*ALBURNUS MAIOR*

Federica Gatto
UCLouvain

Le gisement aurifère et argentifère de Roşia Montană, l'ancienne *Alburnus Maior*, fait partie du « Quadrilatère d'or », région minière localisée au sud des monts Apuseni, massif montagneux de la Roumanie nord-occidentale[1]. L'extraordinaire richesse en métaux précieux des sols d'*Alburnus Maior* a rapidement attiré l'intérêt des Romains, qui y intensifient les exploitations peu après l'annexion de la Dacie à l'Empire, en 106 apr. n. è.[2]. Le contrôle et la gestion de l'espace minier étaient garantis par un *procurator aurariarum*, dont le siège administratif se trouvait à *Ampelum*, tandis que la surveillance militaire du site était à charge des *beneficiarii consulares*, vraisemblablement installés sur le plateau de Hăbad[3]. Les fouilles archéologiques réalisées sur le périmètre minier dans

1. Cette enquête a été menée dans le cadre du projet « Les dieux honorés dans les mines et les carrières de l'Empire romain » que je réalise à l'UCLouvain sous la direction de Françoise Van Haeperen (PDR_FNRS T023419F). Je la remercie, ainsi que Francesca Prescendi, de m'avoir invitée à intervenir aux enrichissantes journées parisiennes et d'inclure ce travail dans le présent volume.
2. B. Cauuet, C. G. Tămas, « Les travaux miniers antiques de Roşia Montană (Roumanie) », p. 219-241.
3. La présence de *procuratores aurariarum* à *Ampelum* est attestée épigraphiquement par *CIL* III, 1311 et 1312. Cf. A. M. Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World*, p. 127-128. Sur les tâches des *beneficiarii consulares* dans les mines et les carrières romaines, J. Nelis-Clément, *Les* Beneficiarii, p. 259-264. Sur le plateau de Hăbad, voir

10.1484/M.BEHE-EB.5.142172

les années 1980 et au début des années 2000 ont confirmé une occupation stable du site pendant l'époque romaine, en révélant une implantation complexe, articulée autour des galeries souterraines[4]. Le gisement comprenait en effet des habitats, des zones funéraires, des aires sacrées et des petits temples. La centaine d'autels votifs découverts sur le site et à proximité immédiate, tous datables entre le IIe et le IIIe siècle de n. è., reflète une fréquentation assidue de ces lieux de culte[5].

La présence de dieux d'origine illyrienne et micro-asiatique, ainsi que l'onomastique des dédicants renvoyant à ces régions de l'Empire, sont des indicateurs des migrations de travailleurs vers ce site. À cette époque, le gisement attirait une main-d'œuvre de mineurs qualifiés ou non spécialisés, nécessaire pour répondre aux exigences d'une exploitation dont les ressources étaient désormais destinées à l'échelle impériale[6]. Le mélange ethnique dérivant de ces mouvements humains a façonné un panthéon inédit, où les divinités locales des étrangers sont honorées aux côtés de puissances romaines, au sein d'un site qui ne fait pas partie des structures civiques de l'Empire[7]. La documentation issue d'*Alburnus Maior* permet

---

S. Cocis *et al.*, « Area Sacra de la Hăbad », p. 147-189. Pour les « cohabitations » religieuses et humaines, F. Gatto, F. Van Haeperen, « Cohabitations religieuses dans le district aurifère d'*Alburnus Maior* en Dacie », p. 105-132.

4. P. Damian, *Alburnus Maior* ; B. Cauuet, C. G. Tămas, « Les travaux miniers antiques de Roşia Montană (Roumanie) », p. 219-241 ; B. Cauuet, « Gold and Silver Extraction in *Alburnus Maior* Mines, Roman Dacia (Roşia Montană, Romania) », p. 81-104.

5. Les autels ont été mis en lumière dans différentes aires du site et à proximité immédiate. L'aire sacrée romaine du plateau de Hăbad a livré le plus grand nombre d'entre eux ; d'autres ont été mis au jour dans les aires des temples de la Valea Nanului, édifiés sur les propriétés Székely (temple T1), Drumus (temple T2) et Dalea (temple T3), ainsi que non loin de la nécropole Tarina. D'autres monuments sacrés proviennent de la zone Gauri (édifice L1), de la route reliant Rosa Poieni et Citera, de la mine Ferdinand, du village de Roşia Montană, de Tarina et ses alentours, ainsi que de la colline Carpeni. Pour une contextualisation des découvertes dans les différentes aires, C. Ciongradi, « *Alburnus Maior* und die Weihealtäre », p. 269-280.

6. Sur le développement du secteur minier en Dacie à l'époque de Trajan, voir R. Ardevan, L. Zerbini, *La Dacia Romana*, p. 35-47.

7. Les inscriptions montrent la cohabitation d'individus et de communautés d'étrangers engagés dans les travaux miniers, tandis que l'onomastique des dédicants souligne la prévalence des Illyriens sur diverses minorités ethniques. L'étude de R. Varga (« Networks and Ties », p. 521-522) montre que la plupart des individus actifs à *Alburnus* provenaient de Dalmatie (71,5 %). À ceux-ci s'ajoutent les Italiques (19,8 %), les Grecs (7,5 %) et les Égyptiens (1,3 %). Sur les Illyriens actifs à *Alburnus Maior*, voir I. Nemeti, S. Nemeti, « The Barbarians within », p. 109-133 ; I. Piso, « Gli Illiri ad *Alburnus Maior* »,

ainsi d'explorer l'articulation d'un panthéon hors de ces structures. Les nombreux autels qui ont été consacrés dans les diverses aires sacrées du site constituent l'outil principal pour étudier les assemblages des divinités honorées à *Alburnus Maior* et pour comprendre les logiques qui président au choix de l'un ou l'autre dieu, effectué par une association religieuse, un groupe ethnique ou un acteur cultuel agissant à titre privé.

On s'intéressera ici à ceux que je choisis d'appeler « dieux du gisement »[8]. Sous cette catégorie, je regroupe :

1. les puissances protectrices du site, lieu à considérer comme un espace contrôlé par l'État romain et comme un lieu physique, délimité par un périmètre à protéger des incursions ;
2. les dieux qui veillent sur l'abondance et la régénération des ressources minières conservées dans le sous-sol, ainsi que les puissances spécifiquement liées à l'or et à l'argent, métaux largement disponibles à *Alburnus Maior* ;
3. les dieux protecteurs de la chaîne opératoire des travaux miniers.

I. La protection du site par la triade capitoline et tout particulièrement par Jupiter *Optimus Maximus*

La présence de la triade capitoline, et plus particulièrement de Jupiter, est manifeste à *Alburnus Maior*. Jupiter, Junon[9] et Minerve[10] cohabitent sur le plateau de Hăbad, mais ne sont pas honorés ensemble ailleurs sur le site minier. L'aire correspondant au plateau mentionné a restitué sept autels consacrés à Jupiter. Les épithètes *Optimus Maximus* lui sont accolées

p. 271-307 ; L. Mihailescu-Birliba, « The Origin of the Population in the Mining Region of Dacia », p. 13-19 ; A. M. Hirt, « Dalmatians and Dacians », p. 1-25. Sur les communautés de l'Asie mineure, S. Mitchell, « Two Galatian Cults in Dacia », p. 15-21 ; H. Güney, « Ancient Quarries and Stonemasonry in Northern Choria Considiana », p. 621-631.

8. Vu l'espace imparti, on ne traitera pas ici des puissances dont les compétences concernent la sphère privée de l'acteur cultuel et des divinités honorées par les groupes ethniques installés sur le site, à savoir les *kastella* illyriens et les dévots hellénophones originaires de Galatie et de Phrygie. À propos de ces derniers, F. Gatto, « Mobilità e culti del personale impegnato nell'amministrazione e nella gestione dei *metalla* nell'Impero Romano ».
9. Il s'agit des deux autels fragmentaires *AE* 1990, 834, tab. 1, n. 1 ; *AE* 1990, 838, tab. 1, n. 2.
10. *AE* 1990, 835, tab. 1, n. 3.

par les bénéficiaires consulaires, qui dressent quatre autels[11], et par deux acteurs agissant à titre privé[12]. L'épithète *Depulsor* caractérise le dieu à une occasion[13]. Dans l'état actuel de nos connaissances, les deux déesses féminines de la triade ne reçoivent pas d'autres offrandes ailleurs à *Alburnus Maior*, à la différence de Jupiter, dont le culte est bien ancré dans les autres aires sacrées du gisement, où il est souvent invoqué comme *Optimus Maximus*[14]. Si le culte rendu par les *beneficiarii* à IOM ne surprend pas – c'est une pratique courante chez ces militaires –, on peut se demander pourquoi les travailleurs du site choisissent également de l'honorer. Si, du moins à Hăbad, le choix pourrait résulter du contact avec les *beneficiarii* qui y sont actifs, ailleurs à *Alburnus Maior*, souhaitent-ils marquer leur attachement au dieu souverain de l'État romain et peut-être leur appartenance à un territoire du patrimoine impérial ?

Quant à Jupiter *Depulsor*, il est vraisemblablement invoqué en sa qualité de puissance capable de repousser les dangers extérieurs[15]. Cela s'explique par la nécessité de préserver le site des incursions ennemies, fréquentes à l'époque des guerres marcomanniques qui sévissent dans la région danubienne à la fin du IIe siècle.

Tableau 1. Les autels consacrés aux dieux de la triade capitoline et à Jupiter *Depulsor*

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
1.	*AE* 1990, 834 Hăbad, aire sacrée	Junon	?	[*I*]*unoni* / *C*[------
2.	*AE* 1990, 838 Hăbad, aire sacrée	Junon	*Anae-* ?	[*I*]*uno*[*ni*?] / *posuit* / [*A*]*nae*(---) / *d*(*edit*) *do*(*no ?*)
3.	*AE* 1990, 835 Hăbad, aire sacrée	Minerve	*K*(*astellum*) *Ansi*(*s*)	*Miner*(*vae*) / *k*(*astellum*) *Ans*/*i*(*s*)

11. *AE* 1990, 827-828-837-840. Les textes des inscriptions gravées sur les autels, dressées par les bénéficiaires consulaires, ne sont pas repris dans le tableau.
12. *AE* 2003, 1481, tab. 1, n. 4 ; *AE* 1990, 843, tab. 1, n. 5.
13. *AE* 2003, 1482, tab. 1, n. 6.
14. *AE* 2003, 1488, 1499, *CIL* III, 1260 ; 7823, 7825 ; *IDR* 3, 3, 391, 394, 395, tab. 1, n. 6-14.
15. Sur cette sphère d'action associée à Jupiter, F. Bérard, « Quelques fidèles de *Jupiter Depulsor* à Lyon », p. 369-392.

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
4.	*AE* 2003, 1481 Hăbad, aire sacrée	Jupiter *Optimus Maximus*	*Platius*	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / sac(rum) / Platius*
5.	*AE* 1990, 843 Hăbad, aire sacrée	Jupiter *Optimus Maximus*	*Tritius*, fils de *Gar-* ?	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Tritio Gar(---) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
6.	*AE* 2003, 1482 Hăbad, temple	Jupiter *Depulsor*	*Platius*, fils de *Turus*	*Platius / Turi / Iovi / Depulso/rio / v(otum) s(olvit)*
7.	*AE* 2003, 1488 Valea Nanului, temple T2	Jupiter *Optimus Maximus*	*Dasas*, fils de *Lonus* membre du collège des *Sardiatae*	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D/asas Lo/ni col/legi(i) S/ardiate(nsium) / d(onum) d(edit)*
8.	*AE* 2003, 1499 Valea Nanului, temple T3	Jupiter *Optimus Maximus*	*Panes*, fils de *Stagilis* Pose la dédicace *ex voto*	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / ex voto / Panes Sta/gilis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
9.	*CIL* III, 1260 Roşia Montană, Carpeni Hügel	Jupiter *Optimus Maximus*	*Marcus Aurelius Maximus legulus*	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / M(arcus) Aurelius / Maximus / [l]egulus / [v]otum li/[b]e(n)s an(imo) solvit*
10.	*CIL* III, 7823 Roşia Montană, Tarina	Jupiter *Optimus Maximus*	*Implaius*, fils de *Linsans*	*I(ovi) O(ptimo) Max(imo) / Implaius / Linsanti(s) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
11.	*CIL* III, 7825 Mine Ferdinand, secteur occidental de la Cariera Cetate	Jupiter *Optimus Maximus*	*Verzo*, fils de *Panto*	*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / sacr(um) / Ve(r)z(o) Pant(o-nis) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
12.	*IDR* 3, 3, 391 Roşia Montană, entre la Cariera Cetate et Tarina	Jupiter *Optimus Maximus*	*Marcus Aurelius Superianus* et *Marcus Aurelius Superatus*	*I(ovi) O(ptimo) [M(aximo)] / M(arci) A(urelii?) Supe[ria]/nus et Su[pe]/<r>atus pro sa[l(ute)] / sua suorumq(ue) / v(otum) l(ibens) m(erito) p(osuerunt)*
13.	*IDR* 3, 3, 394 Roşia Montană, Orlea Montagnes à l'ouest de Tarina	Jupiter *Optimus Maximus*	*Antonius Maximus* et fils	*[I(ovi) O(ptimo)] M(aximo) / [------] / [------] / GOS Ant/onius Ma/xi(mus?) et fil(ii) posui(t)(!)*
14.	*IDR* 3, 3, 395 Roşia Montană, sans mention précise du lieu	Jupiter *Optimus Maximus*	?	*[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) / [------*

II. Les dieux tutélaires des ressources minières

Pour être durable, l'exploitation des ressources minières suppose la présence abondante et prolongée des matières premières à exploiter. C'est vraisemblablement pour garantir cette abondance et, dans la logique antique selon laquelle les métaux se régénèrent, la fécondité des filons, que *Terra Mater* est honorée à *Alburnus Maior*[16]. Protectrice du sous-sol, des biens qu'il recèle, de leur régénération et de leur accroissement, sa bienveillance se révèle indispensable. Selon certains, son patronage sur ces ressources souterraines peut être interprété en clé de revenus constants pour les caisses de l'État[17].

Dans l'accomplissement de sa tâche, la déesse *Terra Mater* est vraisemblablement assistée par *Liber Pater* et *Libera*. Largement attesté à *Alburnus Maior*[18] et aux alentours du périmètre du gisement[19], *Liber Pater* apparaît en effet, entre autres, comme une divinité liée à la germination, à la fécondation, à la croissance[20].

Les dévots actifs sur le site semblent en outre associer à *Terra Mater*, *Liber Pater* et *Libera* d'autres divinités protectrices des ressources métallifères.

16. *AE* 1990, 844, tab. 2, n. 15 ; *AE* 2003, 1509, tab. 2, n. 16 ; *AE* 2003, 1498, tab. 2, n. 17.
17. S. Dušanić, « The Miner's Cults in *Illyricum* », p. 130 ; P. Karković Takalić, « *Sedatus Augustus*. Testimonies of a "collegial god" from the territory of *civitas Maezeiorum (Dalmatia)* », p. 356-357. À propos du culte rendu à *Terra Mater* dans différents contextes miniers de l'Empire romain, F. Gatto, « Nuove ipotesi sull'identità di *Albanus*, *dispensator* della *societas Montis Ficariensis* (*CIL* II, 3525-3527) », p. 704-705.
18. *AE* 2003, 1506, tab. 2, n. 18 ; *AE* 1990, 833, tab. 2, n. 19.
19. *CIL* III, 1261, tab. 2, n. 20 et *CIL* III, 7826, tab. 2, n. 21.
20. Sur ce champ d'action de *Liber Pater*, J. Scheid, « Religion, institutions et société de la Rome antique », p. 479-480 et Id., « Dionysos, Jupiter, Vénus et *Liber Pater* », p. 173-174. Le culte rendu au couple divin *Liber* et *Libera*, pour lequel une sphère d'action équivalente semble envisageable, est uniquement attesté dans le temple T3 de la Valea Nanului. *AE* 2003, 1497, tab. 2, n. 22. Le culte rendu à *Liber*, avec ou sans l'épithète *Pater*, est attesté dans d'autres régions minières de l'Empire. Dans l'autel dressé par un *vilicus* actif dans les mines de fer de Ljubija, au nord-ouest de l'actuelle Bosnie, *Deus Liber* est honoré avec Jupiter *Optimus Maximus* et *Terra Mater* (*CIL* III, 13240). À *Singidunum*, chef-lieu de la région riche en mines d'argent du Mont Kosmaj, *Liber Pater* est honoré avec *Libera*, Jupiter *Optimus Maximus* et *Terra Mater* (*AE* 1910, 172). Des pratiques cultuelles en l'honneur de *Liber* (*ILJug*. 3, 1499) et à son Génie (*CIL* III, 8365) sont également attestées dans la *regio Montanensis*, riche en plomb argentifère. Des autels inscrits dédiés à *Liber*, parfois associé à *Terminus*, ont été découverts en Dalmatie (précisément à Ustikolina, près de Foča et de Gorazde, dans la haute vallée de la Drina – *Liber Pater Augustus*, *AE* 1980, 695, de Kolovrat ; *Terminus, Liber Pater*, Jupiter *Optimus Maximus*, *ILJug.* 1572, de Celija). À ceux-ci s'ajoutent les autels fragmentaires

La tutelle des matières premières du gisement pourrait également rentrer dans le cadre des compétences attribuées à la déesse *Aerecura*, parfois honorée avec *Dis Pater*[21], ainsi que dans le champ d'action de *Soranus*. Les raisons qui expliquent la présence de ces divinités dans le panthéon d'*Alburnus Maior* sont toutefois difficiles à déterminer avec certitude. Pour ce qui concerne *Aerecura*[22], on observe une diffusion sporadique de son culte en Italie[23], en Gaule[24], en Pannonie supérieure[25] et en Numidie, où elle est honorée avec *Terra Mater*[26]. Une concentration remarquable de dédicaces qui lui sont adressées s'observe en Germanie supérieure – où la déesse reçoit une dizaine d'offrandes, entre autels votifs[27] et statuettes de culte[28]. Ces constats ne permettent toutefois guère de comprendre les raisons de son ancrage à *Alburnus Maior*, où le seul dévot qui lui consacre un autel est d'origine illyrienne[29]. L'iconographie de la déesse, représentée assise, habillée d'une longue tunique et tenant un panier de fruits sur ses

---

CIL III, 8371, découverts à Gorazde, et *ILJug.* 1573, de Celija. Selon A. M. Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World*, p. 72, ces autels pourraient indiquer la présence d'un gisement d'argent à proximité.

21. *Dis Pater* est honoré avec *Aerecura* (dans ses multiples variantes théonominales) dans une série de documents épigraphiques. Ceux-ci proviennent de *Carnutum*, en Pannonie supérieure (*CIL* III, 4395) ; de Grado, *regio* X, Italie (*CIL* V, 725), de Sulzbach, en Germanie supérieure (*CIL* XIII, 6322). Deux *defixiones* (*ZPE* 217, p. 181 ; *AE* 2015, 1116) proviennent de *Aquincum* (Pannonie inférieure). Le couple divin se retrouve dans une peinture des catacombes de Vibia, à Rome (EDR161249, 350-400 de n. è.). L'inscription associée à chaque puissance représentée dans la peinture confirme l'identité de *Dis Pater* et *Aerecura* (*CIL* VI, 142, 1).
22. *AE* 1990, 841, tab. 2, n. 23.
23. *CIL* V, 725 (Grado, Gorizia, regio X) ; *AE* 1933, 651 (Perugia).
24. *CIL* XIII, 2539 (*Venetonimagus*, Vieu, nord de *Lugdunum*).
25. *CIL* III, 4395 (Petronnell, *Carnutum*).
26. À Thibilis (Announa), les autels *CIL* VIII, 963 et *ILAlg*. II, 2, 4647 sont consacrés à la déesse, honorée avec *Terra Mater* et *Mater Magna Idaea*.
27. *AE* 1956, 89 *(Mogontiacum, Germania superior)* ; *AE* 1931, 67 (*Civitas Aurelia G---*, près d'une nécropole) ; *CIL* XIII, 11695a (Freinsheim, Bad Dürkheim) ; *CIL* XIII, 6359, 6363, 6360 *(Sumelocenna)* ; *CIL* XIII, 6631a *(Civitas Auderiensium)*.
28. *CIL* XIII, 6348, 4, p. 98 ; 6439 (Bad Cannstatt).
29. Le dédicant *Ael(ius) Scen(us)* peut être inclus dans la deuxième catégorie définie par I. Nemeti, S. Nemeti, *The Barbarians within*, p. 116, où un « more advanced stage of romanization » est visible. Les auteurs remarquent que les agents inclus dans ce groupe adoptent un système de « combined Illyrian and Roman names », choix qui indique leur statut de pérégrins. À propos des théories relatives à l'origine de la déesse, voir F. Marco Simón, « *Heracura* and her Divine Consorts », p. 163.

genoux[30], ainsi que son association avec *Dis Pater*[31], pourraient rapprocher son champ d'action du monde chtonien et du cycle vital des produits de la terre, ce qui semble cohérent dans le contexte minier qui en accueille le culte. Les mêmes réflexions pourraient valoir pour le dieu *Soranus*, honoré à proximité d'*Aerecura*[32]. À l'exception de l'autel qui l'honore à *Alburnus Maior*, ce nom divin est toujours associé à un théonyme : en effet, sous sa forme épithétique, *Soranus* est associé à Apollon en Étrurie, sur le mont Soracte et à *Falerii*[33]. Toutefois, sur la base d'une glose de Servius et d'un passage de Stace, on a pu supposer que cette puissance divine pouvait être associée au monde souterrain des mines, ce qui pourrait expliquer sa présence parmi les dieux honorés à *Alburnus Maior*[34].

Tableau 2. Les dieux protecteurs des ressources minières

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
15.	*AE* 1990, 844 Hăbad, aire sacrée	*Terra Mater*	*Batonianus*	*Terrae / Matri / Batoni/anus pos(uit) / v(otum) l(ibens) m(erito)*
16.	*AE* 2003, 1509 Valea Nanului, temple T2	*Terra Mater*	*Surio*, fils de *Sumeles*	*Terr(a)e M/atri sa/c(rum) S{i}urio {i}/{o} Sume/letis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
17.	*AE* 2003, 1498 Valea Nanului, temple T3	*Terra Mater*	*Dasius*, fils de *Sta*(---) (et *Durius* ?)	*Terrae / Matri / ex voto / Dasius Sta*(---) */ Durius*
18.	*AE* 2003, 1506 Hăbad, aire sacrée	*Liber Pater*	*Suttis*, fils de *Panes*	*Lib(ero) Patri / Suttis Pa/nentis f(ilius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

30. Deux statuettes votives représentant *Aerecura* avec les caractéristiques iconographiques décrites ont été découvertes dans la nécropole de Bad Cannstatt (Stuttgart), *CIL* XIII, 6348-6349.
31. Voir n. 21 pour les références.
32. *AE* 1990, 832, tab. 2, n. 24.
33. *AE* 1992, 594 ; *CIL* XI, 7485.
34. Servius, *Commentarius in Vergilii Aeneidem*, 11, 785 ; Stace, *Silves*, 4, 7, 13-16. Sur cette question, voir aussi F. Gatto, F. Van Haeperen, « Cohabitations religieuses dans le district aurifère d'*Alburnus Maior* en Dacie », p. 120-121.

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
19.	*AE* 1990, 833 lieu de découverte non précisé, à proximité de Roşia Montană	*Liber Pater*	collège	*Collegio*(!) // *Liber*[o] / *Patri* / *ex voto* / *posuit* / *l(ibens) s(olvit)* [-]
20.	*CIL* III, 1261 lieu de découverte non précisé, à proximité de Roşia Montană	*Liber Pater*	*Atrius*, fils de *Maximus*	*Lib(ero) Patr(i)* / *sacrum* / *Atrius Ma/ximi v(otum) l(ibens) m(erito)* / *s(olvit)*
21.	*CIL* III, 7826 lieu de découverte non précisé	*Liber Pater*	*M(arcus) A*[---]	*Libe*[ro] / [*Pa*]*tr*[i] / *M(arcus) A*[---]/*S*[---] / [*v(otum)*] *s(olvit)* [*l(ibens) m(erito)*]
22.	*AE* 2003, 1497 Valea Nanului, temple T3	*Liber* et *Libera*	*Beucus*, fils de *Dasas*	*Lib(ero) et Lib(erae)* / *ex vot(o)* / *Beucus* / *Dasant(is)*
23.	*AE* 1990, 841 Hăbad, aire sacrée	*Aerecura*	*Aelius Scenus, fils de Bala* - ?	*Aer(e)cur(a)e* / *Ael(ius) Scen(us)*(?) / *Bala*(---)(?) *fil(ius)* / *v(otum) s(olvit) l(ibens)*
24.	*AE* 1990, 832 Hăbad, aire sacrée	*Soranus*	*K(astellum) Ansi(s)*	*Soran*[o] / *posui*[*t k(astellum)*] / *An/si(s)* / *v(otum) l(ibens)* [*m(erito)*]

1. *Les dieux spécifiquement liés aux métaux extraits à* Alburnus Maior *et à la protection de la santé des travailleurs*

C'est à travers l'association avec l'or et l'argent, métaux largement disponibles à *Alburnus Maior*, qu'on a tenté de justifier la présence d'Apollon[35] et Diane[36], puissances bien ancrées parmi le panthéon du site. Cette explication se base sur la représentation de ces dieux sur le droit d'une série de *nummi metallorum*, monnayages vraisemblablement employés au sein des aires minières des provinces danubiennes[37], ainsi que sur l'idée qu'Apollon et Diane seraient respectivement la personnification divine

35. Pour les références, voir tableau 3.
36. Pour les références, voir tableau 3.
37. Le buste d'Apollon est représenté sur le droit de *METAL PANNONICIS* et *METAL AURELIANIS*, ainsi que celui de Diane figure sur un *quadrans METAL DELM*, monnaies pour lesquelles je renvoie à B. Woytek, « Die Metalla-Prägungen des Kaisers Traian und seiner Nachfolger », p. 44-46.

de l'or et de l'argent[38]. Si, jusqu'à présent, le lien présumé entre ces puissances divines et les métaux précieux reposait principalement sur le commentaire au Timée de Platon de Proclus, philosophe tardo-antique[39], on se rend compte que les sources grecques ne manquent pas d'allusions à cet égard pour ce qui concerne Apollon, et, dans une moindre mesure, pour Artémis. De l'hymne homérique à Apollon, nous apprenons que le dieu était entouré d'une bandelette d'or dès sa naissance[40], de laquelle il se défait rapidement pour défiler à Délos, tandis que le ciel de l'île se couvre d'une chape d'or[41]. La composition homérique est constellée de références à l'or, matière dont sont réalisés plusieurs objets manipulés par le dieu, qui le caractérisent[42]. L'argent est uniquement utilisé pour son arc[43]. Tout comme son frère, Artémis dispose d'un arc d'argent[44] et de flèches. Ces objets lui sont associés en ouverture de son hymne homérique, dans lequel il est précisé qu'elle emploie des flèches d'or, tandis qu'Apollon manipule un glaive d'or[45]. L'association entre ces métaux et les frère et sœur divins se retrouve, presque dans les mêmes termes, dans les hymnes que leur consacre le poète hellénistique Callimaque : « D'or est son manteau, et l'agrafe aussi : d'or la lyre et l'arc lyctien, et le carquois ;

38. S. Dušanić, « The Miner's Cults in *Illyricum* », p. 132 ; B. Woytek, « Die Metalla-Prägungen des Kaisers Traian und seiner Nachfolger », p. 41-42.
39. Procl., *Commentaire sur le Timée*, I, 43, 5-7, « il est sûr du moins que, à ce qu'on dit, l'or appartient au Soleil, l'argent à la Lune, le plomb à Saturne, le fer à Mars » (trad. A. E. Festugière, 1966).
40. *Hymne à Apollon*, 120-123, « C'est alors, Phoibos du Paean, que les Déesses, de leurs mains pures et sans tache, te baignèrent dans une eau claire ; t'entourèrent d'une bandelette d'or » (trad. J. Humbert, 1951).
41. *Hymne à Apollon*, 136-139, « Toutes les Immortelles l'admiraient et Délos tout entière se couvrit d'or, pendant qu'elle contemplait la race de Zeus et de Léto, dans sa joie de voir que le Dieu l'avait élue pour sa demeure, et préférée aux îles ainsi qu'à la terre ferme » (trad. J. Humbert, 1951). Sur la chape d'or qui recouvrit l'île, voir aussi l'Hymne à Délos de Callimaque, v. 260. Sur ce passage, G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais*, p. 26-27.
42. La coupe d'or de laquelle il boit le nectar (v. 10) ; la bandelette d'or qui l'entoure (v. 123) ; le plectre (v. 185) ; le glaive (v. 395). Le thème de la lumière et de la splendeur de ses accessoires émerge aussi aux v. 202-205 : « il est environné de lumière, des éclairs jaillissent de ses pieds et de sa fine tunique ».
43. *Hymne à Apollon*, 141, 181.
44. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 119, « Combien de fois essayas-tu, déesse, ton arc d'argent ? ».
45. *Hymne à Artémis*, 1-4 : « Je chante la bruyante Artémis aux flèches d'or, la vierge vénérée, l'archère qui de ses traits frappe les cerfs, la propre sœur d'Apollon au glaive d'or » (trad. J. Humbert, 1951).

d'or aussi les sandales. Apollon est tout d'or, et toute richesse »[46]. Il en va de même pour Artémis : « Artémis vierge, Artémis meurtrière de Tityos, d'or sont tes armes et ta ceinture ; tu attelas un char d'or et tu mis à tes biches, déesse, des rênes d'or »[47]. La splendeur de ses accessoires précieux n'est pas le seul aspect qui associe la déesse à la capacité d'apporter la lumière : elle est aussi porteuse de torches[48], action qui se reflète, en épigraphie, dans l'épithète *Phôsphoros*, que le latin traduit par *lucifera*[49], ainsi que dans des représentations iconographiques présentes sur des monnaies[50] et des peintures[51].

Revenons à la diffusion du culte d'Apollon et Diane en contexte minier. Si, dans l'état actuel de mes recherches, je ne connais pas de dédicaces à Apollon réalisées au sein d'une mine[52], pour ce qui concerne Diane, l'hypothèse selon laquelle la relation entre la déesse et les métaux précieux était également perçue par les dévots-mineurs est étayée par le fait que la déesse est honorée dans d'autres gisements de l'Empire. Son culte est effectivement attesté à *Domavium*[53], à Kosmaj[54] et à *Timacus Minus*[55], districts miniers de Dalmatie et Mésie supérieure.

Sur la base des sources analysées, il est cependant difficile d'affirmer l'existence d'un lien réel entre Apollon, Diane, l'or et l'argent, à entendre comme métaux présents dans les veines métallifères d'*Alburnus Maior*. On

46. Callimaque, *Hymne à Apollon*, 32-34, trad. É. Cahen, 1940.
47. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 110-112.
48. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 115-116, « Où fut coupé le pin de ta torche, à quelle flamme allumé ? ».
49. Les deux épithètes apparaissent, accolées à la déesse, dans une inscription bilingue gravée sur un autel découvert à Beyrouth, daté du IIe siècle de n. è., cf. S. Paul, « Nommer les dieux romains en Grèce », p. 68.
50. Voir, par exemple, le revers du denier de *Clodius M. f.* (42 av. n. è.), où Diane est représentée flanquée de deux hautes torches allumées (*RRC* I 494, 23).
51. Tel est le cas du mois d'août dans le cycle illustré des mois découvert à Ostie, où Diane figure entre deux torches enflammées, cf. E. Simon, *s.v. Artemis/Diana*, dans *LIMC* II 1, 1984, p. 811 n. 55. Des torches étaient transportées par les participants à la procession dirigée vers le *sacrum nemorale Dianae*, cf. A. Pasqualini, « I *licia* di Diana e i *labella* di Egeria », p. 544-550.
52. Plusieurs dédicaces conjointes à Apollon et Diane proviennent de leur sanctuaire de Montana. Même si celui-ci se trouve dans une région minière, le culte rendu aux deux puissances ne s'explique pas nécessairement par l'activation d'un champ d'action relatif à la protection des veines métallifères.
53. *CIL* III, 12723.
54. *CIL* III, 14546.
55. *AE* 1964, 264-266 ; *AE* 1995, 1310.

pourrait plutôt les considérer comme forces divines qui protègent l'action de mettre en lumière la matière conservée dans les entrailles de la terre. Toutefois, la possibilité que, dans le cadre qui nous intéresse, d'autres champs d'action soient associés à ces divinités par leurs dévots – par exemple la protection de la santé des travailleurs pour Apollon et l'attachement au milieu rural pour Diane – reste cependant réelle et ne permet pas de considérer la question comme résolue.

Parmi les dieux vraisemblablement tutélaires des métaux exploités à *Alburnus Maior*, pourrait-on inclure également *Sol*, *Sidus* et *Maelantonius*, honorés sur le plateau de Hăbad ?

Le dieu *Sol*[56], ainsi que le nom divin *Maelantonius*, ont été interprétés comme des épithètes d'Apollon. Pour ce qui concerne le dieu *Sol*, il faut cependant signaler que l'association avec Apollon pose un problème[57]. Dans les sources littéraires, la divinité est assimilée, parfois fusionnée, avec l'astre. Pindare écrit un péan à Apollon en s'adressant au rayon solaire (Ἀκτὶς ἀελίου)[58]. Platon, dans les Lois, décrit un culte public rendu à Apollon et au Soleil[59]. Chez Varron l'identification entre Apollon et *Sol* est totale : il l'explique par la traduction du nom grec en latin, en évoquant le même processus produit entre Diane et la lune[60]. Néanmoins, l'association entre *Sol* et Apollon ne ressort pas des documents épigraphiques. Les autels consacrés à *Sol Augustus*, tel qu'il est honoré à *Alburnus Maior*, sont rarissimes[61] et se concentrent dans le territoire africain[62]. Si on ne peut complètement pas écarter la possibilité que *Sol* pourrait être interprété comme Apollon à *Alburnus*, il est davantage plausible que *Sol* y représente la puissance solaire, qu'elle soit issue de l'Orient ou de l'Occident impérial. À *Alburnus Maior*, contexte où cohabitent des communautés

56. *AE* 1990, 850, tab. 3, n. 36.
57. J. E. Fontenrose (« Apollo and the Sun-God in Ovid », p. 429-444) retravaille la théorie de l'inconsistance de l'identification entre Apollon et *Sol*. Sur la question, je renvoie à la récente discussion dans L. Pérez Yarza, *El culto de Sol en el Occidente romano*, p. 59-82.
58. Pindare, *Péan*, 9, 1-3.
59. Platon, *Lois* 12.946a-d, 947a.
60. Varron, *Langue Latine* 5, 10 (= 5, 68) : *Hanc ut Solem Apollinem quidam Dianam vocant : Apollinis vocabulum Graecum, alterum Latinum, et hinc quod Luna in altitudinem et latitudinem simul it, Diviana appellata*.
61. *CIL* XIII, 11615b *(Argentorate)*, 2906 (4, p. 34, Entrains-sur-Nohain) ; *CIL* II, 807 (Oliva de Plasencia) ; *AE* 1988, 1128 *(Novae)* ; *CIL* III, 10308 *(Intercisa)*.
62. *CIL* VIII, 2350 (Thamugadi), 4513 (Zaraï), 26499 (Thugga), *AE* 1994, 1880 (Simitthus), cette dernière adressée au Soleil et à la Lune.

originaires de l'un et l'autre côté de l'Empire, *Sol* pourrait assumer une fonction fédératrice, son culte étant placé sous l'égide de l'État romain à travers l'épithète *Augustus*. En ce sens pourrait s'expliquer l'omission du dédicant de l'autel, qui aurait éventuellement été dressé par l'ensemble des collectivités actives sur le site.

Si l'interprétation proposée pour *Sol* s'avère correcte, la présence d'un culte à l'astre solaire pourrait ouvrir une piste pour déterminer la nature de *Sidus*, puissance honorée uniquement à *Alburnus Maior* dont la sphère d'action a été à plusieurs reprises associée à la régénération du métal[63]. Cette hypothèse repose toutefois sur des bases fragiles : elle se base sur l'identification de *Sidus* avec *Castor* et *Pollux*, ainsi que sur l'association entre les Dioscures et Jupiter *Dolichenus*, avec lequel *Sidus* aurait théoriquement partagé sa fonction régénératrice[64]. L'étymologie du théonyme n'empêche pas de proposer une identification entre la puissance et les astres. Substantif neutre, *sidus* signifie étoile ou constellation, mais peut également assumer le sens plus large de ciel, à entendre comme espace où se trouvent les étoiles[65]. Si elle s'avère correcte, cette exégèse permettrait d'associer *Sol* et *Sidus* dans une micro-catégorie de cultes « astraux », où *Sol* serait subordonné à *Sidus*, puissance qui réunit toutes les étoiles dans l'espace céleste. L'association entre les étoiles et l'éclat, assez immédiate et probablement aussi perçue par le dévot agissant à *Alburnus Maior*, pourrait corroborer l'hypothèse selon laquelle *Sidus* ait été invoqué pour ses qualités de force bienveillante sur les métaux précieux, communément perçus comme brillants et lumineux[66].

Quant à *Maelantonius*[67], il est généralement considéré comme une épithète d'Apollon ou de Poséidon[68]. D'autres pistes peuvent cependant être explorées pour rendre compte de sa présence parmi les dieux d'*Alburnus*

63. *AE* 2003, 1510 ; tab. 3, n. 37.
64. Il semble toutefois intéressant de citer l'association entre Jupiter *Dolichenus* et les *Castores*, attestée dans un autel découvert dans le district minier de la vallée du Japra, en Dalmatie, où d'abondantes scories de fer sont toujours visibles (*ILJug.* II, 764), cf. A. M. Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World*, p. 56 n. 41.
65. F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français.*, *s.v. sidus*, p. 1439.
66. Dans Virgile (*Énéide* 2, 486), les astres sont définis « dorés » *(ferit aurea sidera clamor)*.
67. *AE* 1990, 831, tab. 3, n. 38.
68. L'hypothèse que *Maelantonius* puisse être un nom divin de Poséidon circulait à la fin du XIX^e^ siècle : C. F. H. Bruchmann (*Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig 1893) range Ποσειδών μέλανθος parmi les épithètes de dieux mentionnées par les poètes grecs.

Maior. D'une part, il pourrait s'agir d'une divinité locale dalmate, propre aux *Maniates* qui l'honorent[69]. D'autre part, des inscriptions attestent la présence d'un lieu de culte consacré à Apollon *Melanthios*[70] au sud-ouest de Chypre, dans la localité d'Amargetti ; ce nom divin y est attribué également à *Opaon* (ou *Apaon*), divinité locale protectrice du bétail et des bergers, assimilée à Apollon[71]. Enfin, *Maelantonius* pourrait correspondre à un calque latinisé de *melanthion*, désignant la *nigella sativa*, plante largement diffusée dans le bassin méditerranéen et au Moyen-Orient. Connue pour ses vertus curatives, elle était notamment utilisée pour soigner les maladies affectant les voies respiratoires : ses inhalations auraient pu contribuer à calmer les inflammations des muqueuses. On peut supposer que ce genre d'infections touchait souvent les mineurs d'*Alburnus Maior*, mais peut-être aussi les dévots du sanctuaire chypriote, s'ils étaient impliqués dans les mines de cuivre du massif du Troodos, qui s'étend dans la zone sud-occidentale de l'île, non loin du sanctuaire d'Amargetti[72].

Plutôt que de se rapporter au métal extrait, les compétences attribuées à *Maelantonius* auraient donc pu concerner un aspect particulier de la santé des dévots travaillant à l'extraction des métaux dans la mine. Quoi qu'il en soit, les risques sanitaires encourus par les dévots de la mine expliquent, selon toute vraisemblance, que ceux-ci s'adressent à plusieurs reprises à Esculape, dont le culte est bien ancré à *Alburnus Maior*. Des autels en son honneur ont été mis en lumière dans le temple T3 de la Valea Nanului[73], dans la nécropole de Tarina[74] et à Roşia Montană[75].

---

69. I. Piso, « Gli Illiri ad *Alburnus Maior* », p. 297.
70. *IPaphos* 254 : Ἀπόλ(λ)ωνι Με/λα(ν)θίῳ (https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/attestation/126) et *IG* XII, 5, 1101 : [Ἀπόλ]λωνι Μελαν[θίωι] (https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/attestation/169) respectivement en provenance du temple du dieu et de la localité de Poiessa. Sur le sanctuaire de Amargetti, O. Masson, « Amargetti, un sanctuaire rural près de Paphos », p. 261-275.
71. À propos de cette divinité, voir Y. Vernet, « L'Apollon chypriote, de la nature et des animaux », p. 253 ; ces attestations figurent dans la base de données MAP et sont consultables au lien suivant : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/element/114.
72. Les exploitations de cuivre à Chypre sont attestées depuis l'époque préhistorique par des restes archéométallurgiques et des textes littéraires. Le massif de *Troodos*, localisé au sud-ouest de l'île, est la zone la plus riche en cette ressource. Du sanctuaire de *Palepaphos*, situé au sein de cette région métallifère, provient une dédicace à Aphrodite *Paphia* et à *Potamon*, réalisée par un vice-stratège de l'île et superviseur des mines (*OGIS* 165), cf. L. Calvelli, *Il tesoro di Cipro*, p. 246-247.
73. *AE* 2003, 1493.
74. *AE* 2003, 1183.
75. *CIL* III, 7820.

Tableau 3. Les dieux liés aux métaux extraits à *Alburnus Maior* et à la protection de la santé des travailleurs

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
25.	*AE* 2003, 1486 Valea Nanului, temple T1	Apollon	*Plator*, fils d'*Implaius*	*Apollini / sacr(um) / Plator / Implai / d(onum) d(edit)*
26.	*AE* 2003, 1495 Valea Nanului, temple T3	Apollon	*Verso*, fils de *Dasas*, dit Veidavius	*Apollini sacr(um) / Verso Das/antis qui / Veidavius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
27.	*AE* 2003, 1502 Valea Nanului, temple T2	Apollon *Pirunenos*	*Macrianus*, fils de *Surio*	*Apollini / Piruneno / sac(rum) Mac/rianus Surio(nis) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
28.	*AE* 1960, 236, nécropole Tarina	Apollon *Augustus*	*Panes*, fils de *Noses*	*Apollini / Aug(usto) sac(rum) / Panes N/[o]setis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
29.	*CIL* III, 7821 Mine Ferdinand	Apollon	*Plator*, fils de *Panes*	*Apollini Pla/tor Panen/tis ex voto / castellanis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
30.	*AE* 1990, 836 Hăbad, aire sacrée	Diane (variation théonominale en *Deana*)	*K(astellum) Ansis*	*[D]ean(a)e / [k(astellum)] Ansis / [v(otum)] s(olvit) l(ibens) m(erito)*
31.	*ILD*, 375 Hăbad, aire sacrée	Diane	?	*[Dia]n{n}(a)e(?) / [------] / [------] / v(otum) [s(olvit) l(ibens)] m(erito)*
32.	*AE* 2009, 1182 nécropole Tarina	Diane et tous les dieux	*K(astellum) Man(iatium* ?)	*Dianae / sac(rum) / et omni/bus dis / p(osuit) k(astellum) Man(iatium?) / Nev(ato?) Lad(i?)*
33.	*AE* 1944, 21 Roşia Montană, entre Cariera Cetate et la nécropole Tarina	Diane *Augusta*	*Panes* fils d'*Epicadus* (dit *Suttius*)	*Dianae / Aug(ustae) / Panes E/picadi / qui et Sutti/us / d(ono) d(edit)*
34.	*AE* 1965, 42 Roşia Montană, en remploi dans la « maison nº 335 »	Diane (forme théonominale en *Deana*)	collège	*Dassius / Deanae / et conle[gii?]*

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
35.	*CIL* III, 7822 Abrud, dans l'église S. Nicolae	Diane	*Celsenius Adiutor, magister collegii*	*Dianae / sac(rum) / Celsen(i)us / Adiutor / mag(ister) coll(egii) / d(onum) d(edit)*
36.	*AE* 1990, 850 Hăbad, aire sacrée	*Sol Augustus*		*Soli / Aug(usto)*
37.	*AE* 2003, 1510 Hăbad, aire sacrée	*Sidus*	*A(elius) Q(uintus)*	*Sid(e)ri / sa/crum Ael(ius) Q(uintus)*
38.	*AE* 1990, 831 Hăbad, aire sacrée	*Maelanto-nius*	*Dasas* et *Dazurius*	*Maelanto/nio Dasas / e(t?) Dazurius / pro salutae* (!) */ Maniatium / v(otum) s(olverunt) l(ibentes)*

III. La tutelle du site et des accès au réseau minier

À *Alburnus Maior*, la protection des accès aux dépôts superficiels et aux tunnels rentre vraisemblablement dans la sphère d'action de Janus. Les pratiques cultuelles en l'honneur du dieu des commencements sont largement attestées au sein du gisement, où les dévots l'invoquaient pour veiller aux accès permettant d'atteindre les filons, aménagés au sein du périmètre minier. Une série d'autels lui sont consacrés à Hăbad[76], dans le sanctuaire T2 de Valea Nanului[77] et à proximité de la mine Ferdinand[78]. Janus est également invoqué dans le temple de la localité Gauri, dont il pourrait être la divinité titulaire[79]. Si, dans ce dernier cas, l'épithète *Geminus* ne figure pas dans l'inscription, elle fait cependant l'objet d'une transposition iconographique. En effet, le côté antérieur de l'autel est décoré d'un bas-relief représentant Janus *bifrons*.

76. *AE* 1990, 842, tab. 4, n. 39.
77. *AE* 2003, 1505, tab. 4, n. 40.
78. *AE* 1944, 18, tab. 4, n. 41.
79. *AE* 2003, 1504, tab. 4., n. 42.

Tableau 4. Les puissances compétentes dans la protection des implantations minières et du site

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
39.	*AE* 1990, 842 Hăbad, aire sacrée	Janus *Geminus*	*K(astellum) Ansis*	*Iano Ge/m(ino) / k(astellum) Ansis / [v(otum) s(olvit)] l(ibens)*
40.	*AE* 2003, 1505 Valea Nanului, temple T2	Janus *Geminus*	*Lonius Tizius*, fils de *Celsus*	*Iano Ge/m(ino) Lonius Tiz/ius Celsi / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
41.	*AE* 1944, 18 Mine Ferdinand	Janus *Geminus*	*Aelius Baebius* et *Beusas*, fils de *Plator*	*Iano Gem(ino) / Ael(ius) Baeb(ius) et / Beus(as) Plato(ris) / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*
42.	*AE* 2003, 1504 Édifice L1, zone Gauri	Janus	*Dasas*, fils de *Verzo* et *Nevato* fille (?) d'*Implaius*	*Ianus / Dasas V/erzo(nis) et Nevato / Impl(ai)*

IV. Des dieux protecteurs de diverses étapes de la chaîne opératoire

Le choix de plusieurs divinités honorées sur le site d'*Alburnus Maior* pourrait s'expliquer par le patronage qu'elles auraient exercé sur l'une ou l'autre étape de la chaîne opératoire, depuis la construction des galeries jusqu'à l'extraction et au raffinage des métaux précieux. Les divinités analysées ci-dessous seront examinées en fonction des ressources auxquelles elles sont liées ou qu'elles peuvent réguler, afin de minimiser les risques encourus par les ouvriers.

1. *Eau*

L'emploi abondant de ressources hydriques pourrait expliquer l'ancrage des cultes rendus aux divinités liées à l'élément aquatique par les mineurs d'*Alburnus Maior* qui dédient des autels à Neptune et aux Nymphes[80]. Trois autels sont dressés en l'honneur du dieu des eaux vives : deux

80. Le paysage d'*Alburnus* se caractérise par un réseau hydrologique formé par plusieurs ruisseaux qui se jettent dans le Roşia et le Corna, cours d'eau qui traversaient la superficie du site et offraient les ressources utiles aux travailleurs. Cf. *Roşia Montană Mining Landscape,* p. 58 (avec carte technique du site) et 59.

proviennent du plateau de Hăbad[81], tandis que le troisième se rapporte au sanctuaire T1 de la Valea Nanului[82]. Les Nymphes sont ainsi invoquées sur le plateau de Hăbad[83] et au sein du temple T3[84].

Comment la protection accordée par ces divinités contribuait-elle à la bonne réussite des activités des travailleurs ? Dans la mine, la présence d'eau pouvait causer des problèmes pratiques en raison des risques d'inondation des galeries, tout en se révélant indispensable pour le traitement du métal brut. Après le repérage des zones métallifères les plus riches, les ouvriers devaient creuser des galeries et des puits verticaux, afin de rendre accessibles et d'aménager des chantiers d'exploitation[85]. Ceux-ci devaient être pourvus d'un système de ventilation et, le cas échéant, de roues hydrauliques pour l'exhaure des eaux. Une fois extraits, les minerais devaient être lavés : une importante quantité d'eau courante était nécessaire pour évacuer les particules les plus légères et les séparer des minéraux lourds[86]. La centralité des activités liées à l'eau dans la chaîne opératoire – qu'elles soient liées au contrôle ou à l'exploitation de son potentiel – expliquerait la recherche de protection des divinités aquatiques.

Tableau 5. Les dieux liés à l'usage des ressources hydriques

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
43.	*AE* 1990, 845 Hăbad, aire sacrée	Neptune	*Surio*, fils de *Sumeles*	*Neptuni*(!) / *sacrum* / *Surio S/umelet(is)* / *v(otum) s(olvit) l(ibens)*
44.	*AE* 1990, 830 Hăbad, aire sacrée	Neptune	*Nassidius Primus*	*Neptuno* / *Aug(usto)* / *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* / *Nassidius* / *Primus*

81. *AE* 1990, 845, tab. 5, n. 43 ; *AE* 1990, 830, tab. 5, n. 44.
82. *AE* 2003, 1507, tab. 5, n. 45.
83. *AE* 1990, 846, tab. 5, n. 46.
84. *AE* 2003, 1508, tab. 5, n. 47.
85. Pour ce qui concerne les installations souterraines et les équipements techniques voir B. Cauuet, « Gold and silver Extraction in Alburnus Maior Mines, Roman Dacia (Roşia Montană, Romania) », p. 94-99.
86. C. Domergue, *Les mines* antiques, p. 147-148. Des grandes laveries ont été découvertes dans les mines de cuivre et de plomb du Laurion, en Attique, et dans les gisements de plomb argentifère du Coto Fortuna (Mazarrón), en Bétique.

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
45.	*AE* 2003, 1507 Valea Nanului, temple T1	Neptune *Augustus*	*Valerius*, fils de *Nico*, et *Plator*	*Neptu/no A[ug(usto)] / sacrum / Val[e]r(ius) Nico(nis) / Pl[a]tor d(onum) [d(edit)]*
46.	*AE* 1990, 846 Hăbad, aire sacrée	Nymphes	*Implaius*, fils de *Sumeles*	*Nimp(h)is*(!) / *sacru(m)* / *Implaiu/s Sumel(etis)* / *v(otum) s(olvit) l(ibens)*
47.	*AE* 2003, 846 Valea Nanului, temple T3	Nymphes	*Aelius Mes*(---), membre du collège des *Sardiatae*	*[N]imp(his)*(!) / *Ael(ius) Mes*(---) / *c(ollegii) Sar(diatensium)* / *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

2. *Bois*

La large diffusion du culte à *Silvanus* semble indiquer que les dévots d'*Alburnus Maior* le considéraient comme le dieu associé aux espaces boisés. Douze autels lui sont consacrés au sein du site et à proximité immédiate de son périmètre. *Silvanus* est invoqué par le simple théonyme à Hăbad, où il protège la collectivité du *kastellum Ansi*[87], dans le temple T1[88], dans le temple T3[89], dans la haute Valea Nanului[90] et dans la zone de la nécropole Tarina[91]. Le dieu est invoqué avec l'épithète *Augustus* au nord de Tarina, près du lac homonyme[92], et sur le plateau Carpeni[93]. Cet emplacement a également restitué un autel où *Silvanus* est appelé *domesticus*[94], nom qui le caractérisait probablement dans un autre autel fragmentaire, découvert sur le territoire de Roşia Montană[95]. L'adjectif *silvester* associé à *Silvanus* est attesté dans la dédicace gravée sur un autel retrouvé sur la route qui connecte Rosia Poieni à Citera[96] et par un autre monument religieux, dont le lieu de découverte demeure inconnu[97]. L'emploi de cette dernière

87. *AE* 1990, 848, tab. 6, n. 48.
88. *AE* 1960, 235, tab. 6, n. 49.
89. *AE* 2003, 1496, tab. 6, n. 50.
90. *AE* 2011, 1511, tab. 6, n. 51.
91. *CIL* III, 12564, tab. 6, n. 52 ; *IDR* III, 3, 407, tab. 6, n. 53.
92. *IDR* III, 3, 405, tab. 6, n. 54.
93. *Ep. Rom.* 2014, 35, 8, tab. 6, n. 55.
94. *Ep. Rom.* 2014, 35, 9, tab. 6, n. 56.
95. *CIL* III, 7828, tab. 6, n. 57.
96. *AE* 1983, 823, tab. 6, n. 58.
97. *AE* 1944, 19, tab. 6, n. 59.

épithète renvoie clairement aux espaces boisés. Or, le bois revêtait une grande importance dans ce contexte minier, qu'il soit utilisé pour stabiliser des galeries, réaliser des passerelles, ouvrir de nouvelles galeries ou réaliser des roues hydrauliques, destinées à l'exhaure[98]. On comprend dès lors que le dieu patronnant ces ressources soit à l'honneur parmi les travailleurs du site minier. Le succès de Silvanus à *Alburnus Maior* pourrait aussi s'expliquer par le substrat ethnique de ses dévots, majoritairement des Illyriens. Derrière *Silvanus* pourrait ainsi se cacher, selon certains, une divinité illyrienne, importée dans le panthéon de la mine en concomitance avec l'installation des communautés dalmates[99].

Le domaine d'action de *Silvanus* pourrait en outre être assimilé à celui des *Dii Davadii*. Ces divinités plurielles, attestées sur le plateau de Hăbad par un autel fragmentaire, ont été interprétées comme des « satyres » et associées aux ressources forestières présentes à l'intérieur et à proximité du gisement[100]. Leur puissance interviendrait donc « à l'aide » de *Silvanus*, peut-être veillant sur une tâche spécifique, difficile à cerner, liée à l'emploi du bois[101].

98. B. Cauuet, « Gold and Silver Extraction in Alburnus Maior Mines, Roman Dacia (Roşia Montană, Romania) ».

99. Les épithètes accolées au dieu à *Alburnus Maior* reflètent la situation en Dalmatie, où le nom divin plus fréquemment attesté est *Augustus*, suivi par *domesticus* et *silvester*, cf. O. Ţentea, « Aspects of the cult of *Silvanus* at *Alburnus Maior* », p. 142.

100. *AE* 2013, 1312, tab. 6, n. 60. Sur ces dieux, voir R. Ardevan, « Zu einer Illyrischen Gotθeit in Dakien », p. 331-336.

101. Une forme théonymique similaire se retrouve avec les *Dii Artavi*, puissances divines plurielles honorées dans le temple T3 de la Valea Nanului (*AE* 2003, 1503 : *Dib[us] Artavis / Bato Sec/undi / v[otum] s[olvit] l[ibens] m[erito]*). Selon A. Mayer (*Die Sprache der alten Illyrier* I. *Einleitung. Wörterbuch der illyrischen Sprachreste*, Vienne 1957, p. 61), repris par I. Piso (« Gli Illiri ad *Alburnus Maior* », p. 298) l'élément *rta-* (pur, saint) se trouverait à la base d'un **artas* qui, dans certains idiomes illyriens, signifierait « roi ». Selon I. Piso (*ibid.*, p. 298), la divinité serait à interpréter comme une puissance protectrice des *Delmatae* ou des *Sardiatae*, c'est-à-dire les peuplades honorées parmi le temple T3 de la Valea Nanului.

Tableau 6. Les divinités protectrices des espaces boisés

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
48.	*AE* 1990, 848 Hăbad, aire sacrée	Silvanus	*K(astellum) Ansis*	*Silvano / sac(rum) / k(astellum) Ansi(s) v(otum) s(olvit) / l(ibens) m(erito)*
49.	*AE* 1960, 235 Valea Nanului, temple T1	Silvanus	*Varro*, fils de *Scenus*	*Silvano / aram p/osuit Va/rro Scen(i?) / cot(!) prom(iserat?) / collegi(o?) Aeli(us) Be[---]*
50.	*AE* 2003, 1496 Valea Nanului, temple T3	Silvanus	*Dexter* et *Martialis*	*Silvan(o) / ex voto / Dexter et / Martialis / fratr<e=I>s*
51.	*AE* 2011, 1511 Haute partie de la Valea Nanului	Silvanus	*Pla*(---) et *Baotius* et le collège	*Silvan(o) / Pla(---) Bao/tius et / col(l) egi(um) / d(onum) d(ederunt)*
52.	*CIL* III, 12564 Roşia Montană, Tarina	Silvanus	*Rufinus* ? (ou *Rufius*) fils de *Stennas* ?	*Silv/{v}an(o) / Rufi(nus?) / Sten(natis?) / d(onum) d(edit)*
53.	*IDR* III, 3, 407 Roşia Montană, Tarina (?)	Silvanus		*S[il]van/o(?) [---]I[--] / [------*
54.	*IDR* III, 3, 405 Taul Tarinii, au nord de Tarina, près du lac homonyme	Silvanus *Augustus*	*Hermes*, fils (ou esclave de ?) *Myrinus*	*Silvano / Aug(usto) sacr(um) / Hermes / Myrini / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
55.	*EpRom* 2014, 35, 8 Roşia Montană, colline Carpeni	Silvanus *Augustus*		*Silv[a]no / Augusto / sacrum / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus)*
56.	*EpRom* 2014, 35, 9 Roşia Montană, colline Carpeni	Silvanus *Domesticus*	*Helius*	*Silvano / Domesti(co) / Helius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*
57.	*CIL* III, 7828 lieu de découverte inconnu	Silvanus ? *Domesti-cus* ?	*Sameccus*	*Sameccus* / [---]*OVI* / [*Sil(vano)*] *D*[*ome*]*sti*/[*co* ---] / [------?
58.	*AE* 1944, 19 lieu de découverte inconnu	Silvanus *Silvester*	*Annaius*	*Sil(vano) Sil(vestri) / sac(rum) / S*[--]*ODAN* / [-](?)*POS Anna/ius v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
59.	*AE* 1983, 823 au long de la route de Rosia Poieni à Citera	Silvanus *Silvester*	*Varro*, fils de *Titus*	*Silvano / Silvestri / s[a]c(rum) / Varro Titi / p[o]s(uit)*
60.	*AE* 2013, 1312 Hăbad, aire sacrée	*Dii Davadi* ?		*D[is] / Da[vad]/i[s(?)*

3. *Des divinités liées au feu ?*

Le feu revêt une importance primordiale dans le traitement de l'or et de l'argent. L'or filonien devait être affiné à haute température pour détacher le quartz de la gangue ou des sulfures aurifères[102], alors que l'argent était soumis à la coupellation, processus de séparation de l'oxyde de plomb de l'argent qui avait lieu dans des fours de fusion[103]. L'expertise requise pour les traitements pyrotechniques ainsi que leur dangerosité pourraient laisser supposer que Vulcain aurait été invoqué pour gérer la force du feu. Toutefois, les attestations relatives à son culte sont presque totalement absentes dans les districts miniers majeurs de l'Empire[104], y compris à *Alburnus Maior*, où Vulcain n'est pas présent. La seule allusion

102. C. Domergue, *Les mines antiques*, p. 166-167.

103. *Ibid.*, p. 159-160.

104. Des traces de la dévotion à ce dieu apparaissent dans les *Metalla Tricorniensia* (district minier riche en argent, cuivre et, en mesure mineure, d'or) précisément dans le territoire du Mont Avala, près de Belgrade, l'ancienne *Singidunum* (*CIL* III, 1661). Néanmoins, le culte à *Volcanus* est attesté à *Augusta Vindelicorum*, en Rhétie (*CIL* III, 14370/10) région riche en mines de fer d'où provient le fameux sarcophage d'un *manceps ferrariarum* (HD063776). S. Dušanić soutient l'analogie entre *Volcanus* et le dieu *Sedatus*, qu'il appelle « the Pannonian Volcanus » (« The Miner's Cults in *Illyricum* », p. 134). Ce dieu est honoré par des *vilici* réunis dans un collège actif à Prijedor, dans les *Ferrariae Pannonicae* (*ILJug*. II, 776 *Sedato / Aug[usto] / pro sal[ute] / Aureli vil[ici] / collegius*[!] / *v[otum] s[olvit] l[ibens] m[erito]* et *ILJug*. II, 777 *Sedato / Aug[usto] / pro sa*[*l(ute)*] / *Aureli / vilici / col[l]eg[ae] / v[otum] s[olverunt] l[ibentes] m[erito]*). Selon P. Karković Takalić (« *Sedatus Augustus* », p. 362), le lien probable avec les *officinae ferrariae* des dédicataires ne suffirait pas à expliquer la dévotion à une divinité assimilée à Vulcain, compétente dans la forge des métaux. Sedatus aurait pu acquérir des compétences similaires à celles de Jupiter ou de Mars, honorés comme garants d'une administration fonctionnelle, d'une économie florissante et d'une armée organisée et gagnante.

possible à la manipulation du feu et, manifestement, à la protection divine invoquée pour accomplir cette tâche, pourrait consister en l'emploi de l'épithète inédite *Pirunenos*, accolée à Apollon dans un autel dressé dans le sanctuaire T2[105]. Vraisemblablement calqué sur le mot grec *pyr*, *pyros*, le feu, ce nom divin pourrait indiquer un lien avec les hautes températures nécessaires pour la fusion et le forgeage des métaux. Toutefois, le fait que l'épithète en question se réfère à Apollon, dieu qu'on a mis en rapport direct avec l'or, pourrait suggérer une interprétation plus nuancée du nom divin. Le calque latinisé sur le mot grec pourrait se référer à la lumière apportée par le feu, ce qui n'éloignerait pas l'Apollon *Pirunenos* de son domaine principal à *Alburnus Maior*, c'est-à-dire celui lié à l'or et, plus en général, au caractère précieux et à l'éclat des métaux[106].

V. Transport et commerce

Une fois extraits et raffinés, les lingots d'or et d'argent quittaient le site minier pour rejoindre les principaux pôles commerciaux de l'Empire et arriver à Rome, où ceux-ci étaient stockés dans l'attente d'être employés pour la frappe des monnaies, la fabrication d'armes, la réalisation de bijoux ou de produits de haute qualité artisanale. L'ancrage du culte à Mercure sur le site d'*Alburnus Maior*, où lui sont consacrés quatre autels, pourrait s'expliquer en attribuant au dieu une compétence sur la sécurité des marchandises durant leur transport. Des autels lui sont consacrés sur le plateau de Hăbad, où l'épithète *Augustus* lui est accolée[107], dans les temples T1[108] et T3[109] de la Valea Nanului et dans la zone entre la colline Carpeni et Tarina[110].

105. *AE* 2003, 1502, tab. 3, n. 27.
106. I. Piso (« Gli Illiri ad *Alburnus Maior* », p. 297-298) ajoute à cette possible interprétation de l'épithète celle d'une dérivation du toponyme **Pirunum*. L'élément *-pir* serait donc commune au nom divin d'Apollon et à celui des *Pirustae*, communauté d'Illyriens installée au sein du gisement. Un *vicus Pirustae* était en effet le lieu où le contrat de vente d'une maison avait été signé le 6 mai 159 apr. n. è. (*TabCer* VIII, tab. 1 r *l.3*, *CIL* III, p. 944-945).
107. *AE* 1990, 829, tab. 7, n. 61.
108. *AE* 2003, 1485, tab. 7, n. 62.
109. *AE* 2003, 1494, tab. 7, n. 63.
110. *AE* 2003, 1479, tab. 7, n. 64.

Tableau 7. Les autels consacrés à Mercure, puissance protectrice du transport des métaux extraits

Référence et lieu de découverte		Divinité	Dédicant	Texte de l'inscription
50.	*AE* 1990, 829 Hăbad, aire sacrée	Mercure *Augustus*	*Nasidius Primus*	*Mercurio* / *A(u)g(usto)* s(*acrum*) / *Nasidius* / *Primus* / *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
51.	*AE* 2003, 1485 Valea Nanului, temple T1	Mercure	*Verzo*, fils de *Plator*	*Mercur/io*(?) *sac(rum)* / *Verzo P/latoris* / *posuit* / *d(onum) d(edit)*
52.	*AE* 2003, 1494 Valea Nanului, temple T3	Mercure	*Beucus* ?, fils de *Sutto* ?	*Merc(urio) sac(rum)* / [---]*RAT* / *Beuc*(*us*?) *Sut*(*tinis*?) / *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*
53.	*AE* 2003, 1479 zone entre Carpeni et Tarina	Mercure	*Plator*, fils d'*Implaius*	*Mercu(rio)* / *Plator* / *Implei* / *v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*

Conclusions

L'analyse des dieux attestés épigraphiquement dans les différentes implantations d'*Alburnus Maior* a mis en évidence l'importance que les dévots accordent à leurs activités professionnelles lorsqu'ils s'adressent à l'une ou l'autre puissance divine. Dès les étapes préparatoires des explorations minières, menées dans un sous-sol reconnu comme fertile en ressources et en promesses de bénéfices économiques, les différents segments de la chaîne opératoire sont placés sous la protection divine. Ce n'est donc pas une hiérarchie ou une logique de verticalité qui sous-tend le choix des dieux honorés mais plutôt une forme de complémentarité, ordonnée davantage horizontalement : les dieux que nous avons appelés « du gisement » patronnent, chacun, l'une ou l'autre étape de la chaîne opératoire. Par ailleurs, plusieurs puissances divines semblent plutôt invoquées comme protectrices du site ou des métaux qu'il recèle : elles pourraient, à ce titre, être considérées comme se situant en amont de la chaîne opératoire, puisqu'elles garantissent la protection du gisement et la fertilité ou l'accroissement de ses ressources minières – sans lesquelles l'exploitation de celles-ci n'est pas envisageable. Parmi les dieux tutélaires de l'accroissement des ressources minières sont honorés *Terra Mater*,

Liber Pater, *Libera*, et peut-être *Aerecura* et *Soranus* et les puissances qui appliquent cette compétence à l'or et à l'argent *(Diane*, *Apollon*, *Sol*, *Sidus)*. En invoquant Jupiter *Optimus Maximus*, Junon et Minerve, les travailleurs du gisement se rattachent aux divinités souveraines de l'État romain et marquent peut-être ainsi son appartenance au patrimoine impérial. Revenons aux divinités veillant sur les activités d'exploitation qui ont lieu sur le terrain. Toutes les tâches relatives au cadre minier sont concernées. Les compétences divines souhaitées vont de la gestion des ressources hydriques, auxquelles sont préposés Neptune et les Nymphes, et à l'approvisionnement en bois, attribué à *Silvanus*. Quant au feu, l'allusion à un champ d'action d'Apollon lié à sa manipulation reste douteuse, mais ne peut être exclue. Certaines divinités exercent leur protection non sur le travail des mineurs *stricto sensu* mais sur le lieu même où il se déroule. C'est le cas de Janus, protecteur des accès au réseau minier, et de Jupiter *Depulsor*, qui protège le site des attaques ennemies. En aval de la chaîne opératoire, Mercure, quant à lui, patronne la circulation, en toute sécurité, des marchandises. D'autres puissances encore protègent les individus des dangers et des difficultés auxquels ils sont confrontés lorsqu'ils travaillent dans la mine, en veillant à leur santé. Il s'agit peut-être de *Maelantonius* et, en tous les cas, d'Esculape.

Si les individus et les communautés d'*Alburnus Maior* honoraient également des dieux issus de leur patrie d'origine, ce sont cependant majoritairement à des divinités étroitement liées à leur travail qu'ils s'adressaient.

Bibliographie

Ardevan, Radu, « Zu einer Illyrischen Gottheit in Dakien », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecenensis* 49 (2013), p. 331-336.

—, Zerbini, Livio, *La Dacia Romana*, Soveria Mannelli 2007.

Bérard, François, « Quelques fidèles de *Jupiter Depulsor* à Lyon », dans S. Demougin, X. Loriot, P. Cosme, S. Lefebvre (dir.), *H.-G. Pflaum, un historien du XX^e siècle. Actes du colloque international (Paris, 21-23 octobre 2004)*, Genève 2006, p. 369-392.

Calvelli, Lorenzo, *Il tesoro di Cipro. Clodio, Catone e la conquista romana dell'isola*, Venise 2020.

Cauuet, Béatrice, « Gold and Silver Extraction in *Alburnus Maior* Mines, Roman Dacia (Roşia Montană, Romania). Dynamics of Exploitation and Management of the Mining Space », dans F. Fontes (dir.), *Paisagens Mineiras Antigas na Europa Ocidental. Investigação e Valorização Cultural*, Boticas 2014, p. 81-104.

—, Tămas, Călin G., « Les travaux miniers antiques de Roşia Montană (Roumanie). Apports croisés entre archéologie et géologie », dans A. Orejas, C. Rico, J. Sánchez Palencia (dir.), *Mineria y metalurgia antiguas: Visiones y revisiones. Homenaje a Claude Domergue*, Madrid 2012, p. 219-241. DOI : https://doi.org/10.4000/books.cvz.17499.

Ciongradi, Carmen, « *Alburnus Maior* und die Weihealtäre », dans A. W. Busch, A. Schäfer (dir.), *Römische Weihealtäre im Kontext herausgegeben, Weihealtäre in Tempeln und Heiligtümern*, Köln 2014, p. 269-280.

Cocis, Sorin *et al.*, « Area Sacra de la Hăbad », dans P. Damian (dir.), *Alburnus Maior*, Bucarest 2003, p. 147-189.

Damian, Paul (dir.), *Alburnus Maior*, Bucarest 2003.

Domergue, Claude, *Les mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris 2008.

Dumézil, Georges, *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris 1987.

Dušanić, Slobodan, « The Miner's Cults in *Illyricum* », *Pallas* 50 (1999), p. 129-139.

Fontenrose, Joseph E., « Apollo and the Sun-God in Ovid », *The American Journal of Philology* 61-4 (1940), p. 429-444.

Gatto, Federica, « Mobilità e culti del personale impegnato nell'amministrazione e nella gestione dei *metalla* nell'Impero Romano », dans C. Cortés, M. A. Alonso Alonso, A. Ruiz (dir.), *Roma y el* orbis terrarum. *De la movilidad geográfica a la globalización*, Turnhout, à paraître.

—, « Nuove ipotesi sull'identità di *Albanus*, *dispensator* della *societas Montis Ficariensis* (*CIL* II 3525-3527) », *Archeologia Classica* 72 (2021), p. 695-708.

—, Van Haeperen, Françoise, « Cohabitations religieuses dans le district aurifère d'*Alburnus Maior* en Dacie », dans B. Amiri (dir.), *Lieux de culte, lieux de cohabitation dans le monde romain*, Besançon 2022, p. 105-132.

Güney, Hale, « Ancient Quarries and Stonemasonry in Northern Choria Considiana », dans D. Matetić Poljak, K. Marasović (dir.), *ASMOSIA XI*, *Interdisciplinary Studies on Ancient Stone*, Split 2018, p. 621-631.

Hirt, Alfred M., « Dalmatians and Dacians. Forms of Belongings and Displacement in the Roman Empire », *Humanities* 8-1 (2019), p. 1-25. DOI : https://doi.org/10.3390/h8010001.

—, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World. Organizational Aspects 27 BC–235 AD*, Oxford 2010.

Karković Takalić, Palma, « *Sedatus Augustus*. Testimonies of a "collegial god" from the territory of *civitas Maezeiorum (Dalmatia)* », dans F. Fontana, E. Murgia (dir.), Sacrum facere. *Atti del VI Seminario di Archeologia del Sacro. Forme associative e pratiche rituali nel mondo antico (Trieste, 24-25 maggio 2019)*, Trieste 2021, p. 345-375.

Marco Simón, Francisco, « *Heracura* and her Divine Consorts », dans C. Sánchez Natalías (dir.), Litterae Magicae. *Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*, Saragosse 2019, p. 159-164.

Masson, Olivier, « Amargetti, un sanctuaire rural près de Paphos », *Bulletin de correspondance hellénique* 118-1 (1994), p. 261-275. DOI : https://doi.org/10.3406/bch.1994.1669.

Mihailescu-Birliba, Lucretiu, « The Origin of the Population in the Mining Region of Dacia », dans L. Mihailescu-Birliba, Ex Toto Orbe Romano: *Immigration into Roman Dacia*, Louvain 2011, p. 13-19.

Mitchell, Stephen, « Two Galatian Cults in Dacia », *Gephyra* 14 (2017), p. 15-21.

Nelis-Clément, Jocelyne, *Les* Beneficiarii : *militaires et administrateurs au service de l'Empire (I^er^ s. a.C. – IV^e^ s. p.C.)*, Bordeaux 2000.

Nemeti, Irina, Nemeti, Sorin, « The Barbarians within. Illyrian colonists in Roman Dacia », *Studia Historica, Historia Antigua* 28 (2010), p. 109-133.

Pasqualini, Anna, « I *licia* di Diana e i *labella* di Egeria », dans Latium Vetus et Adiectum. *Ricerche di Storia, Religione e Antiquaria*, Tivoli, 2013, p. 544-557.

Paul, Stéphanie, « Nommer les dieux romains en Grèce. Épiclèses grecques et latines en interaction dans la pratique dédicatoire », dans G. Pironti, C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge (dir.), *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles, Rome 2016, p. 61-77.

Pérez Yarza, Lorenzo, *El culto de Sol en el Occidente romano*, Séville 2021.

Piso, Ioan, « Gli Illiri ad *Alburnus Maior* », dans G. Urso (dir.), *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*, Pise 2004, p. 271-307.

Roșia Montană Mining Landscape, Nomination for inclusion in the World Heritage List, 2016. URL : https://whc.unesco.org/en/list/1552/documents/, consulté le 22 mars 2023.

Scheid, John, « Religion, institutions et société de la Rome antique », *Annuaire du Collège de France* 114 (2015), p. 465-485. DOI : https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.11924.

—, « Dionysos, Jupiter, Vénus et *Liber Pater* », dans M. Simon, É. Wolff (dir.), Operae pretium facimus. *Mélanges en l'honneur de Charles Guittard*, Paris 2021, p. 173-182.

Ţentea, Ovidiu, « Aspects of the cult of *Silvanus* at *Alburnus Maior* », *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* 61-1 (2016), p. 136-151.

Varga, Rada, « Networks and Ties. The economical power holders of *Alburnus Maior* », dans C. Găzdac (dir.), *Group and individual in Roman Europe. The evidence of hoards, epigraphic and literary source*s, 2020, p. 521-522.

Vernet, Yannick, « L'Apollon chypriote, de la nature et des animaux », *Cahiers du Centre d'études Chypriotes* 41 (2011), p. 251-264.

Woytek, Bernhard, « Die Metalla-Prägungen des Kaisers Traian und seiner Nachfolger », *Numismatische Zeitschrift* 111-12 (2004), p. 35-59.

ANTENATI, DEI, EROI
Pantheon "fluidi" nell'Italia preromana

Massimiliano Di Fazio
Università di Pavia

Un'ampia tradizione di studi mostra che, tra gli aspetti della storia umana indagabili in base alla sola cultura materiale, quelli legati all'universo delle credenze sono i più difficili da analizzare. Siamo qui alle prese con uno dei tanti problemi che rendono non agevole lo studio delle culture dell'Italia preromana, e che si possono riassumere così: mancanza di fonti letterarie primarie (si provi a dover ricostruire la religione romana senza Cicerone, Livio, etc.); documenti epigrafici rari e spesso poco comprensibili sul piano linguistico; documentazione archeologica e iconografica ambigua (come andare in chiesa e cercare di capire il mistero della Trinità guardando gli affreschi e l'arredo liturgico).

Una prima parte del mio intervento sarà dedicata proprio ad un rapido quadro dei problemi che ci troviamo a fronteggiare, con lo scopo di spiegare perché è difficile affrontare un tema come quello qui proposto. Nella seconda parte del mio intervento, cercherò di prospettare qualche percorso di ricerca.

Un "pantheon" italico?

Iniziamo dal concetto di "petits dieux", che potremmo rendere in italiano come "Divinità minori" o "in posizione strutturalmente inferiore": ciò presuppone evidentemente una struttura di tipo gerarchico, che è tipica di molti pantheon. La prima questione da affrontare dunque riguarda

10.1484/M.BEHE-EB.5.142173

l'esistenza di pantheon strutturati nelle religioni dell'Italia antica. È utile soffermarsi sulle riflessioni di Bruce Lincoln[1], che in un suo studio individua tre tipi di pantheon. Ogni società politeistica, secondo Lincoln, ha un suo pantheon, che in alcuni casi rimane implicito, non organizzato. In altri casi invece viene organizzato, eventualmente da professionisti della religione, che possono essere interni a quella cultura, impliciti, oppure esterni, esogeni, ovvero sistematizzati da altri.

Un punto chiave è il riflesso tra un pantheon e la società che lo esprime. È un punto centrale nell'approccio che verrà adottato in questo lavoro: un approccio di un tipo che potremmo definire "durkheimiano", nel senso che il fenomeno religioso è considerato strettamente legato a quello sociale[2]. La stessa idea di un pantheon strutturato e gerarchico, in questa prospettiva, è una proiezione verso il divino di una realtà sociale gerarchizzata. Questo punto di partenza ha numerose conseguenze sull'analisi dell'Italia antica. Ad esempio, diventa lecito aspettarsi di rilevare differenze tra l'area tirrenica e quella appenninico-adriatica. Infatti la prima è storicamente caratterizzata da una serie di fenomeni come il precoce sviluppo dell'urbanizzazione e un certo livello di diffusione della scrittura, aspetti che sono di solito considerati indizio di società strutturate in maniera forte, mentre la seconda è caratterizzata da un minor livello di strutturazione sociale e politica[3]. Queste caratteristiche hanno un loro riflesso sul modo in cui viene concepito il discorso religioso, e dunque anche sul tipo di pantheon. Tornando alle riflessioni di Lincoln, ad esempio, è evidente l'importanza che nella elaborazione di un pantheon

1. B. Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars*, pp. 17-19: "The first step is to distinguish pantheons that are given relatively full and explicit articulation by a Hesiod, for example, from others that have no such formal, authoritative encoding. The latter might be considered 'implicit pantheons' [...]. Beyond the distinction between 'implicit' and 'explicit' pantheons, one must also differentiate between pantheons produced by indigenous theorists, who are concerned to organize their own beliefs and those of their coreligionists, and those worked out by scholars of a later era (or different culture), whose business it is to 'study' the gods of others".
2. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Il pensiero di Durkheim ha avuto una certa rivalutazione negli ultimi decenni. Mi limito a ricordare T. A. Idinopulos, B. C. Wilson (dir.), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*.
3. Per una recente panoramica sulle culture italiche: G. D. Farney, G. Bradley (dir.), *The Peoples of Ancient Italy*. Per le relazioni tra luoghi di culto e realtà insediative: E. Lippolis, "Identità, culto e spazio insediativo nell'Italia tra IV e I secolo a.C.", in E. Lippolis, R. Sassu (dir.), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra IV e I secolo a.C.*, pp. 17-64.

strutturato ha l'esistenza di una classe di specialisti del sacro (sacerdoti o simili) che abbiano dimestichezza con la scrittura: non a caso in ambito etrusco e veneto – cioè due culture "strutturate" – alcuni grandi santuari erano anche luoghi in cui si elaborava e si tramandava la scrittura (Veio Portonaccio in Etruria, Reitia ad Este in Veneto, etc.)[4].

Anche se il proposito di questo lavoro è di concentrarsi prevalentemente sulle società dell'Italia preromana appenninica, sarà comunque utile fare una breve incursione nel campo di una realtà che potremmo vedere come a metà strada tra le culture classiche e quelle italiche, ovvero gli Etruschi. A livello manualistico, è quasi un luogo comune parlare di un pantheon etrusco ben strutturato ed articolato. La realtà è forse un po' più complessa[5]. Il nodo principale è ovviamente il rapporto con la religione greca. Abbiamo scampoli di informazioni sulle fasi che precedono l'arrivo del mito greco: il patrimonio iconografico mostra immagini che hanno poco di umano, e che hanno fatto pensare che in una sua più antica fase la religione etrusca conoscesse divinità teriomorfe[6]. Nel qual caso, sarebbe difficile immaginare l'esistenza di un pantheon gerarchico, che richiede divinità pensate ad immagine dell'uomo. Purtroppo possiamo dire davvero ben poco di queste figure divine (o comunque "soprannaturali" – qualunque cosa questo termine possa significare), sulla loro natura e funzione, oltre alla immediata constatazione che sono pressoché sempre associate alla dimensione funeraria, dal momento che il sacro "pubblico", monumentale emergerà solo più tardi. Ma è evidente che per diversi aspetti la religione etrusca, come la vediamo attraverso fonti iconografiche e linguistiche, è decisamente debitrice degli influssi greci: sappiamo che Tinia è l'equivalente di Zeus, che Menerva è equivalente di Athena, che Turan è Afrodite, Aplu è Apollo e così via. In realtà, queste sovrapposizioni sono ben lungi dall'essere così facili e scontate. Tanto per fare qualche esempio: non abbiamo alcun indizio che Tinia fosse la divinità suprema, che dunque avesse un ruolo analogo a quello di Zeus, perché diversi indizi assegnano il ruolo di divinità preminente in ambito etrusco all'enigmatico Vertumnus[7];

4. Cfr. M. Di Fazio, "Religions on Ancient Italy", p. 162, con riferimenti.
5. "S'il existe un 'panthéon étrusque', expression parfaitement contestée, toute une part de celui-ci n'est-elle qu'une simple variante périphérique du panthéon grec ?": J.-R. Jannot, *Devins, Dieux et Démons*, p. 154.
6. I. Krauskopf, "Gods and Demons in the Etruscan Pantheon", p. 524.
7. *Deus Etruriae princeps* in Varrone (*De Lingua Latina* 5.46): I. Krauskopf, "Gods and Demons in the Etruscan Pantheon", p. 515.

Aplu è solo una forma, e pure piuttosto tardiva, di importazione dell'Apollo greco, e va ad affiancarsi ad altre figure piuttosto sfuggenti come Śuri e Rath[8]; e così via. Insomma, sembra proprio che alcune di queste divinità siano un po' restie ad indossare i panni delle loro presunte controparti elleniche[9]. Inoltre, conosciamo una selva di figure divine che si discostano dal mondo classico, come Vanth e Tuchulcha, Calu, Mlacuch e altre. Salta all'occhio il fatto che gran parte di queste divinità per le quali mancano evidenti paralleli greci sono divinità infere, dunque appartenenti a quella sfera che aveva una particolare importanza nel mondo etrusco, e per la quale probabilmente il pantheon greco non offriva molti spazi utilizzabili ai fini di assimilazioni. Non possiamo etichettare in maniera semplicistica queste divinità infere come "minori", anche se un indizio in tal senso può essere visto nella circostanza che non conosciamo loro luoghi di culto: ma se sono divinità legate piuttosto all'oltretomba, questa mancanza è tutto sommato comprensibile. Caratteri minoritari appaiono avere piuttosto le numerose figure di "lase" (demoni femminili) che appartengono ai corteggi di divinità maggiori, soprattutto di Turan (Afrodite): ma queste sono note quasi esclusivamente nel brulicante repertorio iconografico degli specchi di epoca ellenistica, e probabilmente si riferiscono a livelli di religiosità specifici di mondi come quello femminile[10]. Stando nell'ottica dell'interpretazione sociale delineata all'inizio, non è da escludere che i "corteggi" di divinità minori intorno ad una figura divina maggiore, piuttosto che l'immagine di una struttura sociale, tendano a riprodurre dinamiche più ristrette, di ambito "clanico"[11], dove la *domina* (per prendere a prestito un'espressione da altra cultura) era attorniata da figure di tipo ancillare. Insomma, una situazione molto più fluida di quanto si potrebbe pensare a prima vista.

Un'immagine più strutturata ci viene da altro tipo di fonti, ovvero quelle letterarie. Mi riferisco a quell'ampio e variegato corpus che va sotto il nome di Etrusca Disciplina[12], la quale – secondo Cicerone – si suddivide in tre gruppi: *libri haruspicini, libri fulgurales, libri rituales* (Cic., *Div.*,

8. *Ibid.*, pp. 519-520.
9. Del resto, anche nel mondo greco le figure divine sono tutt'altro che granitiche.
10. A. Rallo, *Lasa. Iconografia ed esegesi*; R. D. De Puma, "Mirrors in art and society", pp. 1052-1054.
11. Su questo termine e relativa categorizzazione si veda *infra*.
12. Per un recente acuto intervento sulla questione rimando a C. J. Smith, "Polis religion, lived religion, Etruscan religion. Thoughts on recent research", pp. 85-105: pp. 96-100.

1.72; 2.42; 2.49). Però devo confessare un certo disagio nel considerare queste testimonianze come attendibili. Vale la pena chiedersi se molte delle informazioni confluite in queste fonti, anziché essere il risultato di una presunta – e indimostrabile – conoscenza diretta (o meglio memoria) della religione etrusca da parte di esponenti di famiglie di ascendenza etrusca, non siano piuttosto il frutto di un'operazione di ricostruzione artificiosa, tarda: non a caso si notano diversi elementi di ascendenza tarda e influenze esterne (l'aspetto "rivelato" è un esempio). Per tornare alla riflessione di Lincoln, si potrebbe parlare in tal caso di un pantheon esogeno, non endogeno, ovvero sistematizzato da altri, che hanno proceduto ad utilizzare gli schemi del pantheon classico e una serie di elementi tardi ed estranei per dare un ordine al caos religioso etrusco. Ma è uno spunto che andrà approfondito in altra sede.

Se volgiamo lo sguardo all'Italia appenninico-adriatica, la situazione è ancora più complessa[13]. Tra i problemi che si presentano, vanno considerate preliminarmente quelle divinità delle quali non sappiamo nulla. A titolo esemplificativo potremmo ricordare la *Supunna* menzionata su un cippo da Foligno, in Umbria e la *Comafta* su una stele da Furfo, in area vestina, datate entrambe verso la metà del II secolo a.C.; l'*[ ]innianui* dal territorio di Terventum, in Molise, sempre dello stesso orizzonte cronologico tardo; diversi teonimi registrati dalla Tavola di Agnone, e così via[14]. Dal momento che la natura delle iscrizioni è di offerta, è lecito dedurre che si tratti di divinità, delle quali però non abbiamo alcun tipo di informazione, e pertanto risultano inutili ai fini di un discorso su gerarchie divine. È poi da notare il fatto che in diversi casi gli studiosi siano divisi sulla valutazione di alcuni nomi presenti nel patrimonio epigrafico italico: divinità o uomini? Un esempio di questo problema è costituito dalle iscrizioni di area abruzzese, soprattutto peligna, in cui compare il termine Anaceta: si tratta di sacerdotesse oppure di teonimi[15]? Ma il caso più indicativo è forse quello della *defixio* (per usare ancora questo termine convenzionale)

13. Recenti panoramiche sulle religiosità italiche: M. Di Fazio, "Religions on Ancient Italy"; A. Lepone, "Forme e aspetti del culto nell'Italia preromana tra media e tarda età repubblicana", pp. 247-278.
14. Supunna: *ImIt* Umbria/FVLGINIAE 2. Comafta: *ImIt* Vestini/FVRFO 1. [ ]innianui: *ImIt* Pentri/TERVENTVM 35 (integrato dubitativamente da Lejeune come [Tr]innianui, ed interpretato come divinizzazione del fiume Trigno: cfr. *infra*).
15. Sulla questione cfr. P. Poccetti, "Considerazioni sulle espressioni peligne per 'sacerdotessa di Cerere'", pp. 51-66.

da Capua [16]. Si tratta di un documento di grande interesse, databile tra IV e III secolo a.C., che riporta una serie di riferimenti divini, *in primis* a Cerere e alla sua cerchia; nel testo poi compaiono due nomi, Vibia Proba e Vibia Aquia, che hanno visto diverse interpretazioni. L'ipotesi più accreditata vede in questi due nomi due divinità "minori" della cerchia di Cerere, incaricate di effettuare materialmente le azioni menzionate nel testo; ma non è mancato chi ha proposto di interpretarle come nomi di due persone reali. Se accettiamo l'ipotesi che fossero due divinità, avremmo un raro caso abbastanza ben documentato di figure divine di secondo piano, chiaramente indicate come appartenenti alla cerchia di una divinità maggiore. È comunque evidente che oltre questo mero riconoscimento – di per sé certamente importante – è difficile andare.

Le fonti di informazioni più preziose per provare a farsi un'idea dei sistemi religiosi dell'Italia preromana sono contenute in due documenti di assoluto fascino: le Tavole Iguvine (di seguito indicate come TI) e la Tavola di Agnone (di seguito indicata come TA). Le TI sono state oggetto di numerosi studi, tra cui spiccano quelli di Aldo Prosdocimi [17] che ne ha fornito una interpretazione sistematica e di grande profondità, basata sull'individuazione di due principii che servono ad organizzare le serie di teonimi e più in generale la "visione del mondo" delle tavole, ovvero quello "Giovio" e quello "Cererio" [18]. In ragione di questa mole di studi, non è qui possibile affrontare in dettaglio una valutazione dei sistemi "teologici" delle TI. Possiamo comunque notare che vi troviamo solo due nomi di divinità comuni ad altre culture, cioè Giove e Marte; la maggior parte dei teonimi delle tavole rientra in quella che Prosdocimi definì "teologia dell'Atto", ovvero – per semplificare – divinità che rappresentano funzioni. Da ciò deriva la particolare abbondanza aggettivale, che fa sì che pressoché tutti i teonimi delle TI siano bimembri. Ad ogni modo, è idea abbastanza comune che quello delle TI non sia un vero "pantheon", ma piuttosto "un sistema ideologico che organizza l'idea del divino" [19].

16. *ImIt* Campania/CAPVA 34. F. Murano, "The Oscan Curse Tablets: Binding Formulae, Cursing Typologies and Thematic Classification", pp. 629-655.
17. A. L. Prosdocimi, *Le Tavole Iguvine*, I. Id., *Le Tavole Iguvine*, II.
18. Principi che però, se utilizzati in maniera rigida (come talvolta capita), rischiano di rivelarsi più fuorvianti che utili alla comprensione dell'universo religioso delle TI. Sul tema si veda F. Santangelo, "Italic Ceres?", pp. 9-22.
19. A. Ancillotti, "La religiosità dell'uomo delle Tavole Iguvine".

Quanto alla TA, si tratta di documento prezioso quanto discusso, a partire dalle circostanze del rinvenimento e soprattutto dalla datazione[20]. Nella TA troviamo una lunga elencazione di divinità a cui erano indirizzati rituali in un santuario che probabilmente aveva come dea principale Cerere. È stato notato che la situazione "teologica" di Agnone è quella di un insieme cultuale aperto[21]: tutt'altro che strutturato in maniera rigida, ma piuttosto aperto ad aggiunte e variazioni legate alla soggettività dei fedeli. Tuttavia, alcuni indizi di una "gerarchizzazione" tra le divinità menzionate forse si possono individuare. Nell'elenco si possono notare alcuni casi di nomi collettivi: mi riferisco a *Diumpaís Kerríiais*, *Anafríss Kerríiuís*, *Maatuis Kerríiuís* che sono stati interpretati rispettivamente come "ninfe delle sorgenti" e "ninfe delle piogge", con una distinzione relativa al tipo di acqua, e "gli dei buoni"[22]. In tal caso, avremmo a che fare con una serie di divinità minori sull'esempio dei corteggi divini che conosciamo in ambito etrusco oltre che magnogreco e greco. Il problema è che, secondo alcuni studiosi, il testo della TA risentirebbe in maniera piuttosto marcata dell'influenza di idee di tipo misterico provenienti dalla contigua Magna Grecia[23]: dovremmo dunque riconoscere che si tratta di un documento poco "indigeno", e di conseguenza poco utile per trarre elementi utili sulle religioni italiche. D'altro canto, siamo comunque alle prese con l'espressione religiosa di una comunità locale, distante rispetto ai grandi centri magnogreci, caratterizzata da scelte linguistiche osche: dunque, pur riconoscendo l'importanza delle influenze culturali allogene (ma quali religioni antiche sono impermeabili?), sarebbe riduttivo interpretare il testo solo come espressione di una cultura magnogreca di periferia.

Uno degli aspetti che spiccano nella teonimia della TA è il frequente ricorrere del fenomeno delle cosiddette "epiclesi" (o meglio "attributi onomastici")[24], un concetto che negli ultimi anni ha visto un forte ritorno di interesse, con studi che hanno messo al centro dell'attenzione il tema

20. La datazione attualmente prevalente colloca la TA nella prima metà del II: *ImIt* Pentri/TERVENTVM 34. L. Del Tutto Palma (dir.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*. Sul contesto vedi ora B. Sardella, *Archeologia di Agnone*.
21. E. Campanile, "Note sulle divinità degli italici meridionali e centrali", pp. 279-297: p. 291.
22. P. Poccetti, "Culti delle acque e stadi della vita muliebre", pp. 219-241.
23. *Ibid.*
24. C. Bonnet *et al.*, "'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées'", pp. 567-591.

soprattutto in ambito greco[25]. L'intento di fornire ad una divinità un'ulteriore qualifica o specificazione oltre il nome può celare caratteristiche che ci aiutano a ragionare su eventuali organizzazioni gerarchiche. Da questo punto di vista, appare di un certo interesse una particolarità che si rivela nel panorama epigrafico italico. Mi riferisco ai casi in cui l'epiclesi è un altro teonimo. Un elenco probabilmente non esaustivo comprende l'Herclo Iovio da Navelli, territorio dei Vestini; la Cerere Iovia dalla lamina di Rapino; il Mars Mefitanus e la Venere Mefitis dal santuario lucano di Rossano di Vaglio (ma tarda)[26]; e diversi casi dalle TI e dalla TA. Si tratta di una particolarità che almeno sul piano quantitativo distingue il fenomeno delle epiclesi italiche (ed etrusche)[27] dagli ambiti greco e romano: in ambito romano infatti sono attestati casi consimili, ma quasi solo in un passo discusso di Aulo Gellio (*NA* 13, 23, 9), che peraltro comprende nomi che sono con tutta probabilità da riferire ancora ad un *milieu* italico più che propriamente romano[28]. Ad ogni modo, non siamo nelle condizioni di comprendere il senso di queste associazioni. In alcuni casi si è pensato che le due divinità fossero legate da un rapporto personale, di tipo patronimico, oppure – nei casi di coppia maschio/femmina – come coppia divina; ma questa soluzione non è valida per tutti i casi noti. In alternativa, fa capolino la tentazione di rispolverare le vecchie ma fascinose idee di Hermann Usener, secondo cui alcune delle epiclesi della religione greca potevano essere il frutto di un percorso che portava una divinità più antica ad essere "fagocitata" da una nuova[29]. Altre possibilità possono essere prese in considerazione. Secondo alcuni studiosi, due divinità potevano essere associate sul piano onomastico se condividevano lo

25. Nell'ampia bibliografia mi limito a ricordare il recente C. Bonnet, G. Pironti (dir.), *Les dieux d'Homère*, III. Cfr. anche R. Parker, "The problem of the Greek Cult Epithet", pp. 173-183. Sul tema in ambito osco si veda F. Poli, "Jupiter *Versor* et Hercule *Trinnianus*", pp. 291-304.
26. Herclo Iovio: *ImIt* Vestini/INCERVLAE 4; Cerere Iovia: *ImIt* Marrucini/TEATE MARRVCINORVM 2; Mars Mefitanus: *ImIt* Lucania/POTENTIA 19.
27. Per l'ambito etrusco si vedano C. de Simone, "Dénominations divines étrusques binaires : considérations préliminaires", pp. 185-208; D. F. Maras, *Il dono votivo*.
28. È il caso di *Nerio Martis*: il nome *Nerio* infatti corrisponde al termine sabino per "eroe" attestato da diverse fonti. Cfr. G. Rocca, "Divinità sabine?", pp. 617-624.
29. H. Usener, *Götternamen*. Considerazioni sull'utilità delle idee di Usener per la religione romana in M. Perfigli, *Indigitamenta*; J. Scheid, J. Svenbro, "Les Götternamen de Hermann Usener : une grande théogonie", pp. 93-103.

stesso spazio sacro[30]. Può ben essere questo il caso della TA, in cui diverse divinità sono qualificate come "cererie": sappiamo infatti che con tutta probabilità Cerere aveva una posizione di preminenza nel contesto del santuario, e dunque gli dèi qualificati in questo modo andrebbero intesi come in certo modo "ospiti" della dea. Non possiamo escludere, peraltro, che in altri santuari fosse Cerere ad essere ospite della divinità titolare, come nel caso della Cerere Iovia della lamina di Rapino[31]. Il problema è che il concetto di "divinità ospiti" non è per nulla perspicuo sul piano teologico, e non ci consente di avere una chiara idea della natura della posizione di supremazia di Cerere rispetto alle altre divinità[32]. Emerge qui in tutta nitidezza il problema della documentazione saltuaria: si corre infatti il rischio di elevare il testo della TA a esempio generale, mentre le indicazioni che ne possiamo trarre sono valide solo per quel contesto.

Un caso indicativo dei problemi con cui dobbiamo misurarci è quello della dea Mefitis. Di questa dea infatti conosciamo almeno tre epiclesi, forse quattro: *Utiana*, *Caporoinna*, *Aravina*, *Fisica* (?)[33]. *Caporoinna* è attestato una sola volta a Rossano di Vaglio, in un testo in greco datato alla fine del II secolo a.C.; gli studiosi sono piuttosto concordi nel vedere nel termine un parallelo della romana Caprotina, con conseguenti allusioni ai temi della fertilità e della sfera femminile. *Aravina*, attestato in un paio di casi tra III e II secolo da Rossano di Vaglio e dalla Valle d'Ansanto, è pressoché unanimemente ricondotto alla sfera dei campi coltivati, gli *arva* latini[34]. Con *Utiana* iniziano le difficoltà: il termine, presente su iscrizioni di II e I secolo in greco, osco e latino, è stato interpretato variamente o come toponimo (la Mefitis di Utio), o come nome di una "tribu" lucana o sannita (la Mefitis degli Utiani), o come teonimo, oppure come gentilizio. È poi nota da un'iscrizione latina di Grumentum una *Mefitis Fisica*, che ovviamente richiamerebbe la sfera di Venere[35]: ma è chiaro che si tratta

30. E. Campanile, "Note sulle divinità degli italici meridionali e centrali", p. 295; J.-C. Lacam, *Variations rituelles*, p. 250.
31. *ImIt* Marrucini/TEATE MARRVCINORVM 2.
32. A. Muller, "'Visiting Gods' Revisited", pp. 251-258.
33. Su Mefitis e le varie epiclesi si vedano tra l'altro M. Lejeune, *Méfitis. D'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*; F. Calisti, *Mefitis: dalle madri alla madre*.
34. In solitario disaccordo con questa interpretazione è A. L. Prosdocimi, *Le religioni degli Italici*, pp. 475-545: p. 520.
35. Cfr. a questo proposito l'articolo di E. Dupraz in questo volume.

di un caso più tardo e di ancor più difficile lettura[36]. Il problema è che non è ben chiaro cosa vogliano significare queste epiclesi, né se dietro vi fosse un sistema "teologico" coerente: per quanti sforzi si possano fare per cercare un filo conduttore che possa far accostare le diverse epiclesi, il tentativo appare vano.

Tornando ai teonimi "semplici", talvolta è lecito ipotizzare fenomeni di divinizzazione di elementi naturali: è il caso di fiumi come l'Aterno e (forse) il Trigno[37]. Dal momento che divinità di questo genere sono ovviamente locali – o "localisantes", per dirla con Poli[38] –, è lecito chiedersi se fossero divinità di secondo piano. Ma anche in questo caso non abbiamo risposte. Per certi versi analogo è il caso di dei legati ad un elemento topografico. In un'iscrizione su un frammento ceramico di vernice nera di III secolo a.C. dal santuario di Campochiaro, nei dintorni di Isernia, è attestato un *Hereklui Aiserniui*. L'epiclesi in un primo momento era stata ricondotta al nome della colonia latina di *Aesernia*, ma analisi più attente hanno suggerito che più verosimilmente vada collegata al nome indigeno di una montagna della zona, facendo così rientrare questo Ercole nel novero delle divinità che danno (o prendono?) nome ad un'altura[39]. Questa dimensione "localistica" è sufficiente per "declassare" il dio in questione? È più facile pensare che si trattasse di una qualifica non dissimile da tante altre che conosciamo in ambito sia italico che romano.

In altri casi, è probabile che la nostra percezione sia condizionata dalla qualità delle fonti disponibili. Se ci spostiamo in aree come la Sabina, ad esempio, percepiamo una situazione religiosa in cui sembra emergere un sistema basato sulla presenza di una coppia divina con caratteristiche ricorrenti: un dio maschio giovane, legato ad alture e a funzioni di tipo politico, sacrale, giuridico, e una divinità femminile legata a boschi sacri, con un

36. Va peraltro ricordato che alcuni studiosi hanno letto in una iscrizione rinvenuta a Rossano (M. Lejeune, *Méfitis. D'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, pp. 59-61) una dedica ad una Venere Mefitis, il che ben si concilierebbe con l'attributo Fisica: ma la lettura è tutt'altro che pacifica. Sempre in relazione a Mefitis, va ricordata un'iscrizione da Rossano di Vaglio (*ImIt* Lucania/POTENTIA 20) in cui Crawford ha proposto di ravvisare la menzione di "compagni" della dea: se questa lettura fosse corretta, potremmo ipotizzare che Mefitis avesse una sua cerchia di divinità minori. Ma l'ipotesi di Crawford non è comunemente accettata, anzi al momento si può considerare decisamente minoritaria.
37. Aterno: *ImIt* Vestini/AVEIA 1; Trigno: *ImIt* Pentri/TERVENTVM 35.
38. F. Poli, "Jupiter *Versor* et Hercule *Trinnianus*".
39. S. Capini, "Una dedica ad Ercole dal santuario di Campochiaro", pp. 230-231.

dominio per sfere di tipo riproduttivo, commerciale, di accoglienza[40]. In tal caso saremmo quindi ben lungi dalla moltiplicazione di figure divine che dà forma ad un pantheon. Ma il risalto della coppia divina è legato anche ai dati disponibili, che spesso consistono in riferimenti letterari di secoli successivi. Inoltre, non casualmente le tracce della coppia divina rimangono più chiaramente nei casi in cui questa sia passata attraverso processi in *interpretatio*: il dio è di norma visto come uno *Iuppiter* giovane o (più di rado) Apollo, la dea ha un complesso rapporto di sovrapposizione con Diana[41]. Di conseguenza, non è da escludere la presenza di figure minori che rimangono "invisibili".

Arriviamo qui ad un punto sul quale va fatta una riflessione. Quelle che comunemente vengono individuate come divinità "minori" sono in effetti figure che rispondono a due casi. O sono figure divine per le quali abbiamo scarse informazioni, e da questo pensiamo di poter dedurre una loro minore importanza; oppure sono divinità che si discostano dai loro possibili equivalenti classici, e per le quali non troviamo chiari confronti greci e/o romani. In entrambi i casi, si tratta di condizioni che non derivano con chiarezza dalla documentazione, ma sono piuttosto deduzioni degli studiosi moderni[42].

Per concludere questa sezione, è utile riflettere sull'impressione generale che ogni singola comunità avesse sue divinità e suoi rituali[43]. Questi ultimi erano molto ben definiti, rigidi, chiaramente strutturati, probabilmente anche in funzione della loro importanza come strumento di regolazione del vivere sociale, delle dinamiche e dei rapporti giuridici e politici. Mentre invece sembra non vi fosse una "teologia" (per così dire) strutturata, ma anzi piuttosto fluida, con figure divine tutt'altro che ben definite[44]. Non a caso, per cercare di spiegare questa situazione così fluida,

40. M. Di Fazio, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*.
41. *Ibid.*, pp. 85-88.
42. Anche i tentativi di illuminare questi documenti alla luce delle teorie di Dumézil, come ad esempio il pur suggestivo A. Testa, *La religiosità dei Sanniti*, mostrano limiti, come è stato sottolineato più volte (si vedano ad esempio le osservazioni di E. Campanile, "Note sulle divinità degli italici meridionali e centrali", pp. 290-291).
43. E. Campanile, "Note sulle divinità degli italici meridionali e centrali", p. 290: "ogni città o tribù ha i suoi culti che solo in piccola parte condivide con altre città o altre tribù". Cfr. anche F. Santangelo, "Italic Ceres?", p. 13.
44. Sulla questione si veda più in dettaglio M. Di Fazio, "Sacred Palimpstests. Religious 'romanisation' in Ancient Italy between Ritual and 'Theology'", pp. 65-83.

Prosdocimi aveva coniato la definizione di "divinità dell'Atto"[45], dunque di figure divine legate non ad una storia mitica ma all'azione compiuta, anche se – Prosdocimi stesso sottolineava – la teologia dell'Atto non ha nulla a che vedere con concetti come quello di *Augenblicksgötter* proposto da Hermann Usener[46]. E non è un caso se possiamo intravedere una maggiore organizzazione "teologica" in ambito etrusco (e aggiungerei umbro, benché pure quello rappresentato nelle TI non sia un vero "pantheon", come abbiamo visto). Le società più strutturate sul piano politico sono quantomeno le più adeguate a recepire un'idea di pantheon organizzato; mentre invece altre aree della penisola mostrano un maggiore livello di localismo, di frammentazione, e non sembrano avere avuto un pantheon strutturato: anche in questo caso, il parallelo con ciò che sappiamo della loro società è evidente. Come sono evidenti i limiti della documentazione con cui abbiamo a che fare.

Antenati tra dèi e uomini?

Eppure, non tutto porta inevitabilmente ad un *non liquet*. Vorrei qui proporre alcune considerazioni "positive", nei limiti del possibile.

Un primo punto riguarda una categoria che viene chiamata in causa di frequente, ma che presenta un profilo tutt'altro che chiaro: quella degli "antenati"[47]. In Etruria, sin dagli albori delle manifestazioni artistiche, troviamo singolari figure umane di difficile valutazione, come le figurine plastiche o stilizzate sul tetto o sulle pareti delle urne a capanna. Si tratta di una presenza che prosegue attraverso i secoli, con manifestazioni sempre più chiare: a titolo esemplificativo si possono citare la Tomba delle Cinque

45. A. L. Prosdocimi, "Le religioni degli Italici", p. 484.
46. Già G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, pp. 49-50, aveva fatto riferimento al concetto di "atto", tratteggiando un quadro molto suggestivo del pantheon romano arcaico: "quantité de petits groupes, de petites équipes étroitement solidaires, dont chaque membre n'est guère plus que le nom qu'il porte, un nom d'agent qui l'emprisonne dans la définition menue d'une fonction, dans un acte ou une fraction d'acte [...] elles donnent au panthéon romain l'aspect d'un monde d'ombres presque immobiles, d'une masse crépusculaire d'où peu de divinités, pâles encore, sont parvenues à se détacher, tandis que les autres, toutes les autres, avortées, arrêtées dans leur croissance, se bornent et se borneront toujours à de pauvres et rares manifestations".
47. Per un inquadramento del fenomeno rimando a M. Di Fazio, "Religioni e memoria della gens", pp. 73-95; A. Piccioni, *Culti domestici in Italia meridionale ed Etruria*.

Sedie di Cerveteri, Murlo con i suoi spettacolari acroteri, la statua in terracotta di 1,5 metri ca. di recente scoperta da Veio Piazza d'Armi, del VI secolo, che sormontava un edificio importante (pubblico? privato?), raffigurante un personaggio di sesso indefinibile, stante, affiancato da un cane. Chi sono questi personaggi? Non sembra possibile ricondurli *sic et simpliciter* a divinità, se non altro per la loro apparente connessione con nuclei familiari di tipo clanico, anziché con l'intera comunità. È per questo motivo che tradizionalmente si fa riferimento alla categoria di "antenati" divinizzati, come figure a metà tra la sfera umana e quella divina. Per certi versi affine a quello di "antenato" è la categoria di "eroe fondatore", che viene chiamata in causa per spiegare l'anomala presenza di sepolture all'interno delle aree abitate in contesti come quello delle città etrusche in cui vigeva la rigida separazione tra "città dei vivi" e "città dei morti". I casi di Veio ed altri analoghi, interpretati talvolta – e a mio avviso impropriamente – come sacrifici umani, appaiono in effetti suggerire che si trattasse di tombe dalla rilevanza particolare per una comunità [48]. Più di questo, è al momento difficile dire.

Spostandoci al resto dell'Italia centrale, è interessante la situazione nell'area tra Piceni, Vestini e Pretuzi. Si tratta di un'ampia area caratterizzata dalla presenza di diverse culture, ma con alcuni tratti caratteristici: tra questi, la pressoché totale assenza di luoghi di culto riconoscibili. Sembra infatti che il ruolo di catalizzatore del sacro fosse assegnato piuttosto alle necropoli, che invece erano ampie, articolate e non di rado presentavano sepolture monumentali. Queste sepolture consistevano in tumuli sormontati da una stele, a volte configurata a figura umana (per la quale si ripropone il dubbio: dio? eroe? antenato?), e spesso recante un'iscrizione funeraria [49]: l'esempio più celebre è senz'altro il Guerriero di Capestrano, statua monumentale alta circa 2 metri che era destinata a coronare un tumulo funerario databile al V secolo della necropoli di Capestrano (L'Aquila), e sui cui pilastrini laterali era incisa una lunga iscrizione funeraria [50]. Peraltro in aree funerarie avevano luogo anche riti sacrificali, e in alcuni casi è stato possibile rilevare come questi riguardassero non

48. M. Di Fazio, "Nuove riflessioni su sacrifici umani e omicidi religiosi nel mondo etrusco", pp. 449-464.
49. Per una panoramica recente si veda V. Acconcia (dir.), *L'età delle trasformazioni*.
50. Sul guerriero esiste ampia letteratura: si veda V. d'Ercole, E. Cella, "Il Guerriero di Capestrano", pp. 32-45.

una singola tomba ma l'area nel suo insieme: è il caso di Pizzoli (L'Aquila) e Tornareccio, in Abruzzo[51]. L'impressione è che il ruolo delle divinità in queste aree fosse ricoperto da personaggi di spicco, per la cui comprensione è forse necessario sforzarsi di abbandonare le categorie classiche con le quali siamo abituati a ragionare. Questa sensazione è rafforzata, tra l'altro, dalla completa assenza di teonimi nel non esiguo dossier epigrafico "sudpiceno"[52]. Se escludiamo la possibilità di una situazione casuale (il che statisticamente sembra improbabile), rimangono spiegazioni che hanno a che fare con la strutturazione sociale – se non la visione del mondo – delle comunità "sudpicene". Una possibilità è che queste non conoscessero figure divine, e che invece il ruolo comunemente ricoperto dagli dèi fosse assolto da figure di "eroi" o antenati divinizzati. Questa situazione sarebbe comprensibile in società fortemente strutturate su un'ossatura familiare-clanica, o -per utilizzare una terminologia proposta di recente, su "casate"[53]. Non a caso, nell'ambito dell'epigrafia "sudpicena" i testi più articolati sottolineano le imprese e le gesta del defunto, e non manca mai l'indicazione del patronimico. Esiste anche un'altra possibile spiegazione, che può essere ricondotta alla natura funeraria delle iscrizioni: in tal caso, dovremmo immaginare che in contesti funebri non fosse necessario (o fosse addirittura proibito?) chiamare in causa divinità. In effetti, l'assenza di teonimi caratterizza anche un importante set di iscrizioni come le cosiddette Iovile di Capua, un gruppo di stele iscritte in osco, datate tra il IV ed il III secolo: anche in questo caso, la natura funeraria del contesto potrebbe essere il motivo dell'assenza di nomi divini[54]. Ma le due possibili spiegazioni potrebbero anche non essere alternative: nel luogo

51. M. Suano, "I Vivi fra i loro Morti", pp. 169-176.
52. La recente edizione di R. Zamponi, *South Picene*, conta 21 iscrizioni.
53. N. Terrenato, *The Early Roman Expansion into Italy*: il termine è preso dagli studi di C. Lévi-Strauss, che faceva riferimento al concetto di *maison* come struttura sociale in cui, a differenza di ciò che caratterizza un clan in senso antropologico, i legami biologici non sono essenziali per determinare i vincoli tra membri di un gruppo.
54. A. Franchi de Bellis, *Le Iovile capuane*. Ovviamente il caso delle Iovile è diverso da quello delle iscrizioni sudpicene, nel senso che l'universo delle iovile contempla divinità, anche se sono chiamate in causa indirettamente. Infatti troviamo gli dei e i loro nomi nei riferimenti a feste (ad es. le Vesulliae Deivinae), a nomi di mesi (Mamert-): solo in un caso si trova un riferimento a Giove Flagio, ma sembra avere ragione la Franchi De Bellis che lo interpreta come un puro riferimento topografico ("nelle vicinanze del tempio di Giove Flagio").

deputato al sacro, ovvero la necropoli, la figura intorno a cui la ritualità si addensa è una figura che per i parametri classici non definiremmo "dio", ma piuttosto "antenato" (divinizzato?).

Un'ampia letteratura antropologica ed etnologica ci parla dell'importanza delle figure di antenati in alcuni tipi di società: sono figure che rappresentano e garantiscono la continuità familiare in contesti in cui la struttura sociale, politica, economica ruota intorno al lignaggio familiare, al possesso della terra[55]. È lecito pensare che fossero importanti ma ad un livello diverso rispetto alle divinità delle aree tirreniche: più per la "casata" che per l'intera comunità. In area appenninica la struttura sociale rimane quella di tipo clanico per secoli, e il collettivo (città, santuari) stenta ad emergere: i "capi" rimangono figure importanti. Oltretutto, da fonti letterarie indirette sappiamo che il mondo sabino e quello osco conservavano memoria di figure leggendarie che avevano avuto un ruolo cruciale nei processi di etnogenesi, nell'ambito del fenomeno noto come *ver sacrum*[56]. Rimane comunque un tema delicato: come è stato sottolineato da diversi studiosi, quello degli antenati è un argomento che si presta a diventare scorciatoia intellettuale per aggirare la necessità di definizione di alcuni fenomeni sociali che ci sfuggono[57].

Il problema, evidentemente, riguarda le definizioni di dio, antenato, eroe; un problema peraltro, che non riguarda solo l'Italia preromana. In un recente contributo, Albert Henrichs ha cercato di rispondere alla domanda di base "cos'è un dio greco" individuando tre caratteristiche: immortalità, antropomorfismo, potere[58]. Se proviamo a riversare queste riflessioni nell'ambito che ci interessa, è evidente che l'immortalità è un aspetto per il quale non possiamo avere informazioni, perché è una qualità che si può evincere da narrazioni mitiche, che non abbiamo; è però importante tenere a mente che l'immortalità distingue un dio da un eroe. Anche per l'antropomorfismo ci sono problemi: in effetti in diversi casi gli dei italici sono per noi solo nomi, e non abbiamo raffigurazioni. Come se non bastasse, quando abbiamo immagini divine, queste sono quasi sempre chiaramente raffigurate sul modello delle divinità classiche, e sono pochi

55. Nell'ampia bibliografia ricordo E. Zerubavel, *Ancestors and Relatives*.
56. K. Tikkanen, "On the Building of a Narrative. The *Ver Sacrum* Ritual", pp. 1-19. M. Di Fazio, "'Quella boria di vantar'origini romorose straniere'", pp. 487-507.
57. J. Whitley, "Too Many Ancestors", pp. 119-126; T. Insoll, "Ancestor Cults", pp. 1043-1058.
58. A. Henrichs, "What is a Greek God?", pp. 19-39.

i casi in cui difformità o una completa estraneità rispetto al modello ci possono far intravedere una realtà non influenzata dai modelli classici. Infine, il potere: almeno su questo punto è possibile fare qualche considerazione. Appare chiaro infatti che, se agli dèi vengono dedicati monumenti, statue, dediche e offerte (come è desumibile dalla documentazione epigrafica), è in virtù del fatto che venivano ritenuti esseri superiori, dotati di poteri di altro livello rispetto a quelli umani. Come sottolineato da Henrichs, il potere è l'elemento forse più importante nell'ambito delle relazioni tra uomini e dei, ma allo stesso tempo è l'aspetto più difficile da decifrare. Anche per il mondo italico, possiamo solo immaginare che la sfera di potere delle divinità riguardasse prevalentemente temi e preoccupazioni quotidiani (salute, fertilità, e simili).

Questo aspetto ci riporta al concetto di partenza, della religione come fenomeno sociale e storico, e ci permette di ricordare un altro punto interessante. Oltre ai limiti derivati dalla documentazione, lo studio delle religioni dell'Italia preromana soffre a volte anche di problemi legati ad una prospettiva non sempre ben messa a fuoco: uno di questi problemi è la tendenza a considerare le religioni italiche come monolitiche, prive di cambiamenti e variazioni nel tempo e nello spazio. Una prospettiva più attenta potrà invece farci comprendere che in alcuni casi divinità appaiono "minori" semplicemente come esito di processi storici: sono divinità che – per così dire – "retrocedono" a seguito di cambiamenti storici e politici. Il caso di Feronia sarà utile. È possibile infatti dimostrare che si tratta di una divinità in certo senso "declassata" a seguito del suo ingresso nel pantheon romano, che è conseguente alla conquista ed assimilazione della Sabina nel corso del III secolo a.C. Il celebre episodio del 217 a.C. (Liv. 22.1), quando con Annibale alle porte di Roma le matrone romane compiono offerte a Giunone e – parallelamente – le loro ancelle (spesso proprio di origine sabina) si rivolgono a Feronia, suggerisce un parallelismo tra divinità e fasce sociali che rende bene idea di questo "declassamento" di una dea, Feronia, che in epoca arcaica doveva essere la grande dea dell'area sabina, ma che nella tarda Repubblica è diventata una dea "ancillare", di rango minore[59]. Un percorso simile potrebbe aver riguardato anche figure come Marica, Angitia e Mefitis: originariamente grandi dee, che poi si trovano ad essere trasformate in ninfe o maghe

59. M. Di Fazio, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, p. 22 e 63.

inquietanti[60], in un percorso in qualche modo parallelo a quello della a volte difficile integrazione nel mondo romano dei popoli che erano legati a queste divinità. Il problema è che, dal momento che di queste fasi più tarde abbiamo maggior quantità di informazioni dalle fonti, spesso è a queste fasi che guardiamo per ricostruire il profilo delle divinità, finendo dunque per averne una immagine alterata. Non prendere in considerazione l'evoluzione storica a cui una figura divina può andare incontro vuol dire condannarsi ad averne una percezione nel migliore dei casi incompleta, quando non decisamente fuori fuoco.

Conclusioni

Per concludere, abbiamo visto quali e quante siano le difficoltà che si presentano a chi volesse affrontare temi di religioni italiche. D'altro canto, si è vista l'utilità di un approccio che mantenga come elemento fondamentale la società, la struttura sociale e politica delle comunità che indaghiamo. Anche qui però si pone un problema, che è quello di un circolo vizioso. Se per comprendere meglio i fenomeni religiosi è necessario avere una migliore comprensione degli assetti sociali, è pur vero che per avere una migliore comprensione degli assetti sociali è necessario conoscere meglio i fenomeni religiosi. Come si esce da questo circolo? Difficile dirlo: ma impostare un problema, sollevare le giuste domande, è un primo passo indispensabile per arrivare a qualche risultato.

Bibliografia

ACCONCIA, Valeria (dir.), *L'età delle trasformazioni. L'Italia medio-adriatica tra il V ed il IV secolo a.C.*, Rome 2020.

ANCILLOTTI, Augusto, "La religiosità dell'uomo delle Tavole Iguvine", *Studi umbri* 5-1 (2013).

BONNET, Corinne *et al.*, "'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84-2 (2018), pp. 567-591.

BONNET, Corinne, PIRONTI, Gabriella (dir.), *Les dieux d'Homère*, III. *Attributs onomastiques*, Liège 2021.

60. M. Di Fazio, "*In the name of Diana*", pp. 23-45.

Calisti, Flavia, *Mefitis: dalle madri alla madre*, Rome 2006.
Campanile, Enrico, "Note sulle divinità degli italici meridionali e centrali", *Studi Classici e Orientali* 41 (1992), pp. 279-297.
Capini, Stefania, "Una dedica ad Ercole dal santuario di Campochiaro", dans A. La Regina (dir.), *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Rome 2000, pp. 230-231.
D'Ercole, Vincenzo, Cella, Elisa, "Il Guerriero di Capestrano", dans M. Ruggeri Giove (dir.), *Guerrieri e Re dell'Abruzzo antico*, Pescara 2007, pp. 32-45.
De Puma, Richard Daniel, "Mirrors in art and society", dans J. MacIntosh Turfa (dir.), *The Etruscan World*, Londres, New York 2013, pp. 1052-1054.
Di Fazio, Massimiliano, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Rome 2013.
—, "Religions on Ancient Italy", dans G. D. Farney, G. Bradley (dir.), *The Peoples of Ancient Italy*, Boston, Berlin 2018, pp. 149-172.
—, "Nuove riflessioni su sacrifici umani e omicidi religiosi nel mondo etrusco", *Scienze dell'Antichità* 23-3 (2017), pp. 449-464.
—, "'Quella boria di vantar'origini romorose straniere'. Antenati ed eroi fondatori nell'Italia centrale antica", dans M. P. Castiglioni *et al.* (dir.), *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, Pérouse 2018, pp. 487-507.
—, "In the name of Diana. Feronia and other Italic Goddesses in their Sacred Landscape", dans D. Miano, E. Bispham (dir.), *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, Londres, New York 2020, pp. 23-45.
—, "Religioni e memoria della gens", dans M. Di Fazio, S. Paltineri (dir.), *La società gentilizia nell'Italia antica tra realtà e mito storiografico*, Bari 2019, pp. 73-95.
—, "Sacred Palimpstests. Religious 'Romanisation' in Ancient Italy between Ritual and 'Theology'", *Scienze dell'Antichità* 27-2 (2021), pp. 65-83.
De Simone, Carlo, "Dénominations divines étrusques binaires : considérations préliminaires", dans F. Gaultier, D. Briquel (dir.), *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international du Grand Palais (Paris, 17-19 novembre 1992)*, Paris 1997, pp. 185-208.
Del Tutto Palma, Loretta (dir.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno (Agnone, 13-15 aprile 1994)*, Florence 1996.
Dumézil, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974.
Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912.
Farney, Gary D., Bradley, Guy (dir.), *The Peoples of Ancient Italy*, Boston, Berlin 2018.
Franchi de Bellis, Annalisa, *Le iovile capuane*, Florence 1981.
Henrichs, Albert, "What is a Greek God?", dans J. Bremmer, A. Erskine (dir.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg 2010, pp. 19-39.
Idinopulos, Thomas A., Wilson, Brian C. (dir.), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, Leyde 2002.

Insoll, Timothy, "Ancestor Cults", dans T. Insoll (dir.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford 2011, pp. 1043-1058.
Jannot, Jean-René, *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris 1998.
Krauskopf, Ingrid, "Gods and Demons in the Etruscan Pantheon", dans J. MacIntosh Turfa (dir.), *The Etruscan World*, Londres, New York 2013, pp. 513-538.
Lacam, Jean-Claude, *Variations rituelles : les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième Guerre Punique*, Rome 2010.
Lejeune, Michel, *Méfitis. D'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la-Neuve 1990.
Lepone, Antonella, "Forme e aspetti del culto nell'Italia preromana tra media e tarda età repubblicana", dans E. Lippolis, R. Sassu (dir.), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra IV e I secolo a.C.*, Rome 2018, pp. 247-278.
Lincoln, Bruce, *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago, Londres 2012.
Maras, Daniele Federico, *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pise, Rome 2009.
Muller, Arthur, "'Visiting Gods' Revisited. Aphrodite Visiting Artemis, or Bride?", dans G. Papantoniou *et al.* (dir.), *Hellenistic and Roman Terracottas*, Leyde 2019, pp. 251-258.
Murano, Francesca, "The Oscan Curse Tablets: Binding Formulae, Cursing Typologies and Thematic Classification", *The American Journal of Philology* 133-4 (2012), pp. 629-655.
Parker, Robert, "The problem of the Greek Cult Epithet", *Opuscula Atheniensia* 28 (2003), pp. 173-183.
Perfigli, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pise 2004.
Piccioni, Aura, *Culti domestici in Italia meridionale ed Etruria*, Regensburg 2020.
Poccetti, Paolo, "Considerazioni sulle espressioni peligne per 'sacerdotessa di Cerere'", *Studi e saggi linguistici* 25 (1985), pp. 51-66.
—, "Culti delle acque e stadi della vita muliebre", dans L. Del Tutto Palma (dir.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno (Agnone, 13-15 aprile 1994)*, Florence 1996, pp. 219-241.
Poli, Fabrice, "Jupiter *Versor* et Hercule *Trinnianus* : les épiclèses dans le monde oscophone", dans N. Belayche *et al.* (dir.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes, Turnhout 2005, pp. 291-304.
Prosdocimi, Aldo Luigi, *Le Tavole Iguvine*, I, Florence 1984.
—, "Le religioni degli Italici", dans G. Pugliese Carratelli (dir.), *Italia Omnium terrarum parens*, Milan 1989, pp. 475-545.
—, *Le Tavole Iguvine*, II. *Preliminari all'interpretazione. La testualità: fatti e metodi*, Florence 2015.
Rallo, Antonia, *Lasa. Iconografia ed esegesi*, Florence 1974.

ROCCA, Giovanna, "Divinità sabine?", dans *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica, III Convegno internazionale dell'Istituto di ricerche e documentazione sugli antichi Umbri (21-25 settembre 2011)*, Rome 2016, pp. 617-624.
SANTANGELO, Federico, "Italic Ceres?", dans D. Miano, E. Bispham (dir.), *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, Londres 2019, pp. 9-22.
SARDELLA, Bruno, *Archeologia di Agnone*, Rome 2021.
SCHEID, John, SVENBRO, Jesper, "Les *Götternamen* de Hermann Usener : une grande théogonie", dans N. Belayche *et al.* (dir.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes, Turnhout 2005, pp. 93-103.
SMITH, Christopher John, "Polis religion, lived religion, Etruscan religion. Thoughts on recent research", *Ocnus* 27 (2019), pp. 85-105.
SUANO, Marlene, "I Vivi fra i loro Morti: frequentazione rituale nella necropoli di Tornareccio", *Quaderni di Archeologia d'Abruzzo* 3 (2011), pp. 169-176.
TERRENATO, Nicolas, *The Early Roman Expansion into Italy. Elite Negotiation and Family Agendas*, Cambridge 2019.
TESTA, Alessandro, *La religiosità dei Sanniti*, Isernia 2016.
TIKKANEN, Karin W., "On the Building of a Narrative. The *Ver Sacrum* Ritual", *Mnemosyne* 70-6 (2017), pp. 1-19.
USENER, Hermann, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffbildung*, Bonn 1896.
WHITLEY, James, "Too Many Ancestors", *Antiquity* 76 (2002), pp. 119-126.
ZAMPONI, Raoul, *South Picene*, Londres, New York 2021.
ZERUBAVEL, Eviatar, *Ancestors and Relatives: Genealogy, Identity, and Community*, Oxford 2011.

VÉNUS MESSAPIENNE, VÉNUS OSQUE, VÉNUS CAMPANIENNE : DEUX PROPOSITIONS[1]

Emmanuel Dupraz

Université libre de Bruxelles, École pratique des hautes études-PSL

1.1. Un problème déjà souvent traité est celui des origines du culte latin, osque et messapien de Vénus[2]. Le présent article vise, après un résumé de la difficulté que pose l'apparition de ce culte, à développer deux analyses, l'une relative au culte messapien, l'autre au culte campanien (originellement de langue osque), qui nous semblent pouvoir modifier l'interprétation d'ensemble de cette question. Pour finir, nous esquissons des perspectives en ce sens, sans prétendre fournir une synthèse aboutie. Nous renonçons en particulier à traiter en détail une composante majeure du dossier, le culte de Vénus à Rome même.

Les réflexions qui suivent permettent d'envisager Vénus comme un « petit dieu », dans les trois aires linguistiques concernées : les hypothèses que nous proposons font de la déesse, aussi bien en messapien qu'en

1. Merci à Francesca Prescendi et à Françoise Van Haeperen pour leur invitation à présenter les réflexions qui suivent au colloque *Les Petits dieux romains et leurs voisins. Réflexions sur les hiérarchies divines* ; je leur suis fort reconnaissant pour cette possibilité d'étudier des données d'histoire linguistique devant des spécialistes d'histoire des religions. Je demeure responsable de toutes les erreurs contenues dans ces réflexions issues d'une tentative pour combiner les deux disciplines. Sauf mention contraire, toutes les dates sont avant notre ère.
2. Nous utilisons dans le présent article le nom propre français « Vénus » pour renvoyer à trois théonymes antiques étymologiquement apparentés, messapien **venas**, osque ϝενζηι et latin *Venus*. Si en règle générale l'étymologie d'un théonyme ne doit pas être considérée comme une indication fiable sur le contenu de la figure divine correspondante, dans le cas spécifique des origines et même de la synchronie du culte de Vénus, comme on le rappellera ci-après, l'étymologie de **venas**, ϝενζηι et *Venus* fournit des indications capitales.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142174

osque (et en latin de Campanie), originellement, une suivante spécialisée de Jupiter. Cependant, il ne fait guère de doute qu'elle a dépassé le statut de « petit dieu » en synchronie, au moins en Campanie et dans le monde latin en général. Le cas de Vénus peut donc permettre d'illustrer la pertinence de la catégorie de « petit dieu » et sa porosité.

1.2. La difficulté spécifique que posent l'origine et le développement du culte de Vénus se rattache d'abord aux contrastes entre trois ordres de données, que nous extrayons parmi d'autres [3] de la vaste monographie de Robert Schilling sur le culte romain de Vénus [4] ; mais elle est encore aggravée par la présence du théonyme, dès une date ancienne, dans trois langues différentes, latin, osque et messapien.

De ces trois ordres de données, le premier est linguistique, lié à l'étymologie et au fonctionnement synchronique de la famille de termes apparentés au nom de Vénus. Au-delà du théonyme lui-même, cette famille est attestée seulement en latin (ceci ne prouve rien sur les lexiques osque et messapien, s'agissant de langues d'attestation fragmentaire). L'étude de R. Schilling nous paraît avoir démontré les conclusions suivantes [5]. Le nom de Vénus, le féminin *Venus*, génitif *Veneris*, prolonge un substantif neutre d'un type indo-européen ancien, **wenh$_1$-os*, dont la racine pourrait signifier schématiquement « désirer » [6]. En latin, des dérivés de ce substantif, lequel est attesté prototypiquement comme théonyme, ont,

3. Sur la diversité partiellement indéterminée, parce que sujette en permanence à réévaluations par les fidèles, des valences d'une divinité dans un système polythéiste, notamment dans le cas de Vénus, voir S. Estienne, « Vénus et les autres. Penser les divinités au prisme des "réseaux relationnels" ». Il devait en être de même dans les sociétés de langue messapienne et osque. Les hypothèses présentées ici épuisent la documentation issue de ces deux langues et sont cohérentes avec ce qu'il est possible de reconstituer pour les origines du culte latin, mais il est certain que les cultes messapiens et osques de Vénus ont été plus riches que ce qu'en documentent les inscriptions.
4. Voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*.
5. Voir *ibid.*, p. 30-59. La démonstration de R. Schilling, relative au sémantisme prototypiquement religieux de la famille étymologique en latin, nous paraît convaincante. Sur diverses objections faites à cette thèse lors de la parution de sa première édition en 1954, voir R. Schilling, « Les Origines de la Vénus romaine ». Voir aussi la préface à la seconde édition, celle de 1982, R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. I-VIII.
6. Pour la reconstruction linguistique proprement dite, voir A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 719 et p. 721-722 ainsi que M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, p. 660-663. Comme le souligne M. Lejeune, autant la reconstitution d'un lexème **wenh$_1$-os*, attesté aussi en sanscrit dans des contextes liés aux cultes (voir ci-dessous), est certaine, autant la discussion de la racine et l'attribution à celle-ci d'autres lexèmes ne le sont pas. Même *uenia* « grâce

encore en synchronie, des emplois dans les formules de la langue technique des prêtres, dont porte trace surtout le verbe dénominatif *uenerārī*, « vénérer »[7]. De semblables dérivés montrent que la famille étymologique, y compris le substantif **wenh$_1$-os*, a eu en latin ancien un signifié fondamentalement lié à la religion. Ce substantif désigne un type de relation efficace entre êtres humains et divinités (dans la traduction de R. Schilling, « force mystérieuse que l'homme s'est plu à utiliser dans ses incantations »)[8]. C'est seulement ainsi que peut être compris pourquoi le dénominatif de **wenh$_1$-os* a en latin le sens prototypique de « vénérer un dieu, adresser une prière à un dieu ».

La deuxième donnée qui nous semble importante relève de l'histoire des religions. R. Schilling montre que le culte de Vénus, à Rome, à date médio-républicaine, paraît étroitement lié à celui de Jupiter[9]. Il en donne deux indices importants : en 295, deux Fabii père et fils vouent, le premier, un temple à Jupiter *Victor*, le second, un temple à *Venus Obsequens*, qui semble être le plus ancien qu'ait reçu Vénus à Rome. R. Schilling souligne

---

divine, pardon » ne peut pas être rattaché à **wenh$_1$-os* de manière absolument sûre. La reconstruction laryngaliste est elle aussi hypothétique ; voir M. Lejeune, « Vénus romaine et Vénus osque », p. 384-390.

7. C. Koch (« Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung », p. 11 et Id., « Venus », col. 829) ne prend pas correctement en compte le dérivé dénominatif *uenerārī* dans son étude du signifié originel de *uenus*. Comme le lui reproche R. Schilling (« Les Origines de la Vénus romaine », p. 16), il ne perçoit pas l'importance de ce terme signifiant « vénérer » et rien d'autre dans la détermination du sens originel de l'abstrait de base.

8. Les cognats sanscrits ont un signifié proche : il s'agit principalement de deux adjectifs composés *yajñá-vanas-* (« Gefallen am Opfer habend ») et *gír-vanas-* (« Gefallen an den Liedern habend »), qui peuvent être prédiqués des divinités recevant un culte, voir M. Lejeune « Vénus romaine et Vénus osque », p. 387 et K. Stüber, *Die primären s-Stämme des Indogermanischen*, p. 170-171. La base, le substantif *vánas-*, qui est un hapax védique, est traduite par « Liebreiz » par K. Stüber (*ibid.*, p. 251) qui s'étonne de la divergence de signifié entre le second élément de composé, nom d'action, et le simple, qu'elle considère comme un *nomen rei actae*. En fait, si l'on traduit le vers védique, adressé à la divinité Aurore, non pas par « Komm her mit (deinem) Liebreiz », comme elle le fait, considérant qu'il est fait référence au charme de l'Aurore, mais par « Komm her mit (deinem) Gefallen » au sens de « avec ta faveur », ce qui peut être plus pertinent dans un vers contenant une injonction à la divinité, la divergence disparaît. Quoi qu'il en soit, au moins comme second élément de composé, fonction dans laquelle le lexème est bien attesté, *vánas-* s'applique à la faveur qu'un rituel peut susciter chez une divinité, de manière symétrique à ce qui est attesté à Rome où son correspondant paraît avoir désigné l'efficacité d'un rituel effectué par les êtres humains.

9. Voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 91-98.

par ailleurs que l'épiclèse *Obsequens* ici associée à Vénus est documentée aussi pour Jupiter et également pour Fortuna, ce qui contribue à souligner l'existence d'un lien théologique entre Jupiter et Vénus[10]. Plus tard, en 217, un autre Fabius fait consulter les livres Sibyllins et il en ressort que des honneurs doivent être rendus à plusieurs divinités, dont les principales sont ici encore Jupiter et Vénus[11]. Au III^e^ siècle, à Rome, dans les deux contextes difficiles de 295 et de 217, Jupiter et Vénus sont associés comme les divinités qui doivent recevoir un culte parce que leur faveur est indispensable à la cité.

R. Schilling lie ce fait aux données linguistiques en supposant que Vénus est originellement une déesse de la « propitiation », dont l'entremise est utile lorsqu'on a besoin de « vénérer » les dieux. D'autre part, il considère qu'il s'agit d'une abstraction personnifiée, c'est-à-dire que le substantif abstrait **wenh$_1$-os*, qui désigne depuis l'indo-européen[12] une relation entre êtres humains et dieux, a été employé comme théonyme pour désigner la divinité liée à cette relation[13]. C'est à cette occasion qu'a lieu un changement linguistique majeur : le thème neutre **wenh$_1$-os*, dont le genre grammatical originel est rendu certain par le type de formation auquel il se rattache (un neutre sigmatique), reçoit le genre féminin, et prend donc, par exemple, un accusatif animé *Venerem* qui n'est pas étymologique. L'association avec Jupiter s'expliquerait par l'importance de la fête des *Vinalia* à Rome où les deux divinités sont honorées, Vénus et le vin y servant d'intercesseurs vers Jupiter[14]. C'est que pour R. Schilling Vénus a pour fonction une propitiation bien précise, celle qui relève d'effets magiques ou séduisants, au-delà de la simple prière de type contractuel *(do ut des)* que ce savant associe à la notion de *fides*, antonyme sur ce point de celle de *Venus*[15].

10. Voir *ibid.*, p. 29.
11. C'est aussi dans ce contexte qu'est voué un temple à Vénus *Erycina*, voir ci-dessous.
12. Les attestations du lexème et surtout de ses composés en sanscrit renvoient nettement à un culte de la part des êtres humains et à la faveur que les dieux donnent à ceux-ci en échange (voir ci-dessus).
13. Voir *ibid.*, p. 59-64.
14. Voir *ibid.*, p. 141-148.
15. Voir *ibid.*, p. 54-59 et p. 142. Pour une perspective complémentaire sur la relation théologique entre les fonctions de Jupiter et celles de Vénus, voir J. Scheid, « Jupiter, Junon et Vénus dans l'*Énéide* de Virgile », p. 142 : Vénus est à Rome, notamment dans l'*Énéide*, en charge de l'exécution des volontés du dieu souverain, qui peut être Jupiter mais aussi Junon.

Mais il faut faire intervenir aussi un troisième ordre d'éléments, illustré, notamment, par de riches données littéraires : dès une date ancienne, comme le montrent les comédies de Plaute[16], Vénus est considérée comme l'*interpretatio* latine de la grecque Aphrodite, ce qui veut dire que sa province inclut désir et sexualité et que son culte est notamment pratiqué par les femmes. R. Schilling aboutit donc à l'hypothèse qu'une abstraction divinisée, **wenh$_1$-os*, est devenue une déesse de sexe féminin, assimilée, probablement tôt, à une divinité grecque dont la province était sensiblement différente, Aphrodite[17].

Ces trois ordres de données associent à Vénus, à la date où son culte commence à être bien attesté à Rome, c'est-à-dire au IIIe siècle, des caractéristiques qui peuvent sembler non seulement hétérogènes, mais difficiles à concilier. À en juger par la monographie de R. Schilling, et pour nous limiter aux aspects que nous avons retenus, Vénus est une abstraction divinisée, liée à une opération de propitiation qui paraît pouvoir être pratiquée sur toute divinité. Par ailleurs, à date pleinement historique, elle reçoit un culte associé spécifiquement à celui de Jupiter, ce que R. Schilling lie à un rituel romain précis, les *Vinalia*. Mais, simultanément, Vénus est interprétée comme le pendant latin d'Aphrodite, donc notamment[18] de la sexualité et du désir, honorée notamment par les femmes pour des raisons qui ne sont pas liées à la propitiation des dieux. R. Schilling est disposé à faire remonter les origines du culte, à Rome et plus généralement dans le Latium (il étudie attentivement, notamment, les attestations liant Vénus à Lavinium)[19], à une époque antérieure aux premiers documents sûrs, à savoir au VIe ou au Ve siècle[20]. Il existe toutefois un argument précis pour

16. Voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 33-34.
17. Voir *ibid.*, p. 63-64 et p. 157-223.
18. Les recherches sur l'Aphrodite grecque postérieures aux travaux de R. Schilling ont souligné combien était insuffisante la caractérisation de la déesse comme liée exclusivement à la sexualité et au désir. Aphrodite est plus généralement une déesse qui unit par la force de l'éros bien au-delà de la sexualité, y compris dans le domaine politique (unité des citoyens) et militaire (unité des soldats). À ce sujet voir V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, « Vénus et Aphrodite : 60 ans après la thèse de Robert Schilling ». Reste qu'il existe une différence majeure entre Vénus et Aphrodite : cette dernière n'est pas particulièrement une déesse de la propitiation liée par excellence à Zeus, intercesseuse, alors que Vénus l'est vis-à-vis de Jupiter.
19. Voir sur ce dernier point R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. I-VIII et p. 67-83.
20. Voir *ibid.*, p. 86. Si l'identification entre Vénus et Aphrodite est bel et bien secondaire, comme R. Schilling le souligne d'une manière qui nous paraît correcte, alors le culte

poser que la figure divine de Vénus n'appartient pas au panthéon et aux cultes romains les plus anciens : comme le souligne R. Schilling, les antiquaires romains affirment que Vénus est absente du calendrier rituel romain ancien et des plus vieux rituels tels qu'ils peuvent les reconstituer, et cette affirmation paraît correcte eu égard aux données dont nous disposons encore[21].

2.1. À ces données qui concernent Rome et le Latium il faut ajouter des faits importants, que R. Schilling ne traite pas dans sa monographie, notamment parce que plusieurs des documents correspondants ont été découverts à date plus récente : le théonyme issu de **wenh$_1$-os* est attesté non seulement en latin, mais aussi en osque et en messapien, à une date si haute qu'il est très invraisemblable d'y voir un emprunt au latin. Si même on accepte dans son ensemble la démonstration de R. Schilling, dont nous avons présenté ci-dessus trois points qui nous paraissent capitaux, il est nécessaire de l'insérer dans une étude d'ensemble de toutes les données, qui comprenne un examen des inscriptions osques et messapiennes.

En osque, il existe à présent deux témoignages du théonyme Vénus. Le premier était déjà connu de R. Schilling, qui le discute dans son article de 1958. Il s'agit de l'inscription Vetter 182 = Rix Lu 31 = Crawford POTENTIA 22[22], retrouvée dans le sanctuaire de Méfitis de Rossano di Vaglio, dont le texte, dans l'état présent de la pierre, est :

ϝενζηι.μεϝ[

Cette dédicace au datif figure au sommet d'une stèle. Emil Vetter prétend avoir lu en 1937 un texte plus complet[23] :

ϝενζηι.μεϝιτι

Quoi qu'il en soit de cette difficulté de lecture, le datif ϝενζηι doit se traduire par « pour Vénus » (sans préjuger des valences théologiques

originel de Vénus à Rome ou du moins dans le Latium doit être plus ancien que le IIIe siècle, date à laquelle cette identification est pleinement accomplie, *pace* F. Coarelli, « Il Culto di Mefitis in Campania e a Roma », p. 187.

21. Voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 9, qui se réfère à Varron (*De Lingua Latina*, VI, 4, 33) et à Macrobe (*Saturnales*, I, 12, 12 et 13).

22. Cette inscription porte le numéro RV-05 dans les études de M. Lejeune sur Rossano di Vaglio, notamment M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 59-61.

23. Voir E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, p. 119-120.

associées à la figure divine en osque). Il prolonge comme les formes latines l'ancien abstrait **wenh$_1$-os*. D'autre part, ce datif précède une forme qui est identique ou dérivée du nom de la déesse Méfitis elle-même. L'état de l'inscription empêche de déterminer la forme en question avec certitude (adjectif dérivé *μεfιτι[αι] ? théonyme μεfιτη[ι ? ou une autre forme encore ?), et donc la relation théologique établie dans le texte entre les deux divinités[24]. L'inscription est d'une datation difficile, au-delà d'une assignation générique au IIIe ou au IIe siècle[25].

R. Schilling la commente dans son article de 1958 (et non dans sa monographie). Selon lui, c'est un témoignage sporadique, qui ne prouve rien contre un point important de sa thèse, à savoir que le changement de statut de **wenh$_1$-os*, devenu le nom de Vénus, a eu lieu à Rome et pas ailleurs[26].

2.2. Cette position est devenue plus difficile à défendre dans sa littéralité depuis la découverte de ce qui est très probablement une deuxième attestation osque du nom de Vénus, dans l'inscription Crawford CAULONIA 2, gravée sur un bloc de pierre :

ϝεζεις

Cette forme représente vraisemblablement le génitif osque du nom de Vénus, en dépit de l'absence de notation de la nasale[27]. Or l'inscription est datée, pour des raisons stratigraphiques, de la fin du IVe siècle ou au

24. Pour un bilan sur cette difficulté voir M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 59-61. Voir aussi nos remarques ci-dessous.
25. Pour cette datation prudente, voir M. Crawford (dir.), Imagines Italicae. *A Corpus of Italic Inscriptions*, p. 1399, suivi par N. Zair, *Oscan in the Greek Alphabet*, p. 179. La datation proposée par D. Adamesteanu et M. Lejeune, « Il Santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio », p. 55 puis par M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 31, à savoir de la fin du IIe siècle, sur la seule base de l'emploi d'epsilon lunaire, est trop précise.
26. Voir R. Schilling, « Les Origines de la Vénus romaine », p. 16-21. M. Lejeune (*Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 59), pour qui l'inscription osque est très tardive, rejoint la thèse de R. Schilling en considérant que la Vénus de Rossano di Vaglio est « d'importation latine ».
27. Pour cette interprétation, outre M. Crawford (dir.), Imagines Italicae. *A Corpus of Italic Inscriptions*, p. 1486, voir C. Ampolo, « Iscrizioni greche dal santuario di Punta Stilo », p. 50-53. En osque, et en particulier en osque en caractères grecs, une nasale implosive peut ne pas être notée devant sifflante, voir N. Zair, *Oscan in the Greek Alphabet*, p. 27 et p. 129-132.

plus tard du début du IIIe siècle[28]. À cette date, comme le souligne l'éditeur princeps Carmine Ampolo, il est très difficile de supposer que le théonyme soit emprunté au latin, soit comme lexème soit comme théonyme[29].

Sans prétendre que la question des origines et des valences anciennes du culte de Vénus s'épuise ainsi, il devient nécessaire d'analyser à nouveaux frais la distribution géographique la plus ancienne du théonyme. La position de R. Schilling selon laquelle cette distribution se limite originellement à Rome et au Latium ne paraît plus soutenable.

3.1. La position de R. Schilling, dans sa version originelle, est rendue encore plus difficile par le fait que le nom de Vénus est documenté non seulement en osque, mais aussi, de manière répétée, en messapien. Dans cette langue écrite entre les VIe et IIe siècles dans les Pouilles, surtout dans la péninsule du Salento, les attestations qui semblent certaines sont au nombre de cinq[30]. Le dossier, déjà partiellement connu à l'époque des travaux de R. Schilling[31], n'est pas mentionné par celui-ci[32].

La plus ancienne de ces attestations est celle de l'inscription MLM 21 Bas, provenant du Fondo Lucernara à Vaste, qui date d'entre le milieu du VIe et celui du Ve siècle[33]. Cette inscription est double : deux textes sont écrits

28. Ce point est souligné explicitement par M. C. Parra, « Dei, devoti, offerte : nuovi temi di ricerca nel "tessuto" del santuario di Punta Stilo a Kaulonia », p. 45. L'usage de la graphie -ει- dans la désinence (et non -ηι-) peut lui aussi être considéré comme une marque de date haute, voir C. Ampolo, « Iscrizioni greche dal santuario di Punta Stilo », p. 51, mais ce critère est moins précis, voir en dernier lieu N. Zair, *Oscan in the Greek Alphabet*, p. 53.
29. Voir C. Ampolo, « Iscrizioni greche dal santuario di Punta Stilo », p. 53. Cette conclusion est reprise à juste titre par P. Poccetti, « Une Nouvelle inscription osque et le nom de *Venus* », p. 29.
30. Dans l'inscription MLM 5 Vi de Vieste Garganico, une des rares inscriptions messapiennes qui ne proviennent pas de la péninsule du Salento, mais du pays dit apulien plus au nord, il est possible de segmenter deux formes **zi** puis **v/ena** aux l. 4 et 5, et de les rattacher aux noms de **zis** (voir ci-dessous) et de Vénus. Mais cette analyse n'est aucunement certaine et elle pose des problèmes morphologiques, car **vena** ne peut pas sans arbitraire être rattaché au thème en **-s-* du nom de Vénus, voir en dernier lieu J. Matzinger, *Messapisch*, p. 52. Nous ne discutons donc pas cette inscription ici.
31. C'est A. von Blumenthal, « Zur Interpretation der messapischen Inschriften », p. 87-89 qui a le premier interprété la forme messapienne **venas** en relation avec le théonyme Vénus.
32. C. Koch, « Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung », p. 23 et Id., « Venus », col. 834, considère pour sa part que les attestations messapiennes ne sont pas assez intelligibles pour être exploitées à propos du culte de Vénus.
33. Telle est la datation proposée par l'éditeur princeps, C. Pagliara, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », p. 212-214. Elle est acceptée dans l'ensemble par C. Santoro, *Nuovi studi messapici*, p. 59-61 et par C. de Simone, S. Marchesini, *Monumenta linguae Messapicae*, vol. I, p. 129.

tête-bêche sur la face sommitale d'un cippe parallélépipédique qui semble avoir eu pour fonction de délimiter un enclos lié à des cultes de type funéraire[34]. Le texte des deux parties de l'inscription, probablement gravées à des moments légèrement différents[35], la seconde étant gravée pour être lue en relation avec la première[36], est le suivant :

a) **T'alaiịvẹnasma** b) **mooklioosartamihi**

Le second texte se limite à une formule onomastique masculine au génitif, avec prénom/idionyme **mooklioos** et gentilice/patronyme **artamihi** ; le premier contient un gentilice/patronyme au génitif, **T'alaiị**[37], la forme **vẹnas** et ce qu'il est prudent d'analyser de manière volontairement floue comme une particule **ma**, attestée à la fin de plusieurs inscriptions messapiennes contenant des énoncés elliptiques[38]. En dépit de la *scriptio continua* qui caractérise l'épigraphie messapienne, la segmentation des trois formes est rendue certaine par la morphologie (désinence de génitif ;

34. Pour ce type d'enclos cultuels à Vaste à cette date, voir l'étude de M. Lombardo, « Cippi, iscrizioni e contesti : i rinvenimenti di Fondo Padulella nel quadro della documentazione di Vaste », qui nous convainc entièrement. L'inscription MLM 21 Bas est explicitement analysée comme liée à un semblable enclos par la récente monographie de F. Ghio, G. Mastronuzzi, V. Melissano, *Carta archeologica di Vaste*, p. 73.
35. Hypothèse proposée par C. Pagliara, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », p. 208 et acceptée par C. Santoro, *Nuovi studi messapici*, p. 59-61, par C. de Simone, S. Marchesini, *Monumenta linguae Messapicae*, vol. I, p. 129 et par F. Ghio, G. Mastronuzzi, V. Melissano, *Carta archeologica di Vaste*, p. 73.
36. Comme le souligne C. Pagliara, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », p. 209.
37. Pour la désinence de génitif singulier thématique notée ici **-aiị**, voir en dernier lieu M. Ciceri, « Il Genitivo messapico in *-ihi* », notamment p. 79, ainsi que J. Matzinger, *Messapisch*, p. 37.
38. Pour l'analyse du texte b, voir C. de Simone, S. Marchesini, *Monumenta linguae Messapicae*, vol. II, p. 27 et p. 242, à la suite de C. de Simone, « Sul Genitivo messapico in *-ihi* », p. 8. Pour celle du texte a, voir C. de Simone, S. Marchesini, *Monumenta linguae Messapicae*, vol. II, p. 142, p. 230 et p. 340, à la suite de C. de Simone, « Sul Genitivo messapico in *-ihi* », p. 11-14. La particule **ma** est identifiée par C. de Simone dans les deux inscriptions MLM 21 Bas et MLM 2 Mu. À ces deux textes, J. Matzinger, *Messapisch*, p. 96-97 ajoute une inscription de Castro inédite, publiée par lui à la p. 149 de ce manuel ; à propos de cette inscription, voir plus récemment la brève présentation de F. D'Andria, « L'Athenaion di Castro in Messapia », p. 124. Selon nous, il faut ajouter à cette liste aussi le texte MLM 50 Al, qui comme le texte publié par J. Matzinger contient successivement une particule (?) **as**, un nominatif et la particule **ma** en fin de texte. Ces textes datent tous les quatre de l'époque archaïque (quoique la datation très haute suggérée par les MLM pour le texte MLM 2 Mu soit peut-être à revoir, voir ci-dessous).

particule **ma** en fin d'énoncé). Comme affirmé dès la publication princeps par Cosimo Pagliara[39], la forme **vẹnas** doit être rattachée aux autres attestations messapiennes de ce nom divin.

3.2. Les quatre autres inscriptions messapiennes qui mentionnent **venas** sont plus récentes. Il s'agit des textes MLM 3 Car de Carovigno, MLM 1 Mo de Monopoli, MLM 5 Ro et MLM 8 Ro de Rocavecchia. La première inscription, datée par les MLM du III^e^ siècle, semble la commémoration d'une dédicace au dieu T'aotor Dazinnes ou bien plutôt d'un don au mortel T'aotor Dazinnes[40] (ce texte long contient par ailleurs au moins une prohibition introduite par **makos**, « que nul »)[41]. La seconde est également un texte long daté par les MLM du III^e^ siècle ; elle aussi semble la commémoration d'une action passée, en l'occurrence de nature inconnue, accompagnée ici encore par une prohibition, en l'occurrence introduite par **taimakos**,

39. Voir C. Pagliara, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », p. 210-211.
40. Le lexème T'aotor, dont le signifié étymologique exact est incertain, est employé en synchronie aussi bien comme prénom que comme théonyme. La formule onomastique **totor[i]d/⁴azinno**, au datif, peut donc contenir ou bien un théonyme suivi d'une épiclèse **d/⁴azinno**, ou bien un prénom suivi d'un gentilice **d/⁴azinno**. Cette forme contient un suffixe **-in-ya-* qui en messapien est employé notamment dans les gentilices, voir J. Untermann, « Die messapischen Personennamen », p. 192-193. Le fait qu'il s'agisse d'un texte long, contenant au moins une prohibition, apparente le texte MLM 3 Car aux inscriptions MLM 1 Bas, MLM 1 Br et MLM 1 Mo, qui ne sont pas des commémorations de dédicaces cultuelles. Nous considérons donc **totor[i]d/⁴azinno** comme une formule onomastique anthroponymique. Sur le double emploi de T'aotor, voir M. Lombardo, « Cippi, iscrizioni e contesti : i rinvenimenti di Fondo Padulella nel quadro della documentazione di Vaste », p. 345 et J. Matzinger, *Messapisch*, p. 49 ; on considère en général, sans prendre davantage en considération le contexte, que les occurrences de T'aotor au datif sont théonymiques, et aux autres cas anthroponymiques. Ceci nous paraît un parti pris dangereux et en l'occurrence erroné. L'acte commémoré par l'inscription MLM 3 Car peut fort bien avoir été accompli pour un destinataire humain (vente, honneur). Les considérations développées par C. de Simone pour étayer l'hypothèse d'un dieu **totor[i]d/⁴azinno** nous paraissent donc à rejeter, voir C. de Simone, « *Totor Dazinnes* : culti gentilizi presso i Messapi ? ». La forme qui suit cette formule et qui lui est coordonnée, **ṭat.tt'ẹ/⁵bis**, est un pluriel. Contrairement à C. de Simone, nous n'y voyons pas d'obstacle à l'analyse anthroponymique. Ce second bénéficiaire est l'ensemble d'un groupe, qui peut être une *gens*, car la forme paraît pouvoir être interprétée comme un gentilice en **-yo-*, voir J. Matzinger, *Messapisch*, p. 39. L'emploi d'un gentilice au pluriel, sans prénoms, pour qualifier l'ensemble d'une *gens*, est attesté en messapien, voir E. Dupraz, « L'Inscription messapienne MLM 10 Al : formes anthroponymiques ou théonymiques ? ».
41. Pour l'analyse de la forme verbale **epig[..]van** comme un prétérit non modal au pluriel, voir en dernier lieu J. Matzinger, *Messapisch*, p. 75. Pour celle de la formule de prohibition en **makos**, voir en dernier lieu *ibid.*, p. 53, p. 57-58 et p. 95-96.

« afin que nul »[42]. Les deux autres sont des commémorations de dédicaces cultuelles provenant du sanctuaire rupestre de la Grotta della Poesia, qui peuvent probablement être datées schématiquement du III^e^ siècle[43].

Ces inscriptions commencent toutes quatre par une formule qui contient le nom divin **venas** :

– **[.]laohiẓisven/²as**, « écoute, Jupiter/Zeus **venas** ! » (MLM 3 Car, texte c, celui de la face principale de la pierre)
– **kla<<o>>hivenas**, « écoute, **venas** ! » (MLM 1 Mo)
– **klauhivenas**, « écoute, **venas** ! » (MLM 5 Ro)[44]
– **klaohi/²venaszis**, « écoute, **venas** Jupiter/Zeus ! » (MLM 8 Ro).

L'analyse morphologique de la forme **klaohi** et de ses variantes graphiques est incertaine dans le détail, mais il est sûr qu'il s'agit d'une forme modale, injonctive, d'un verbe signifiant « écouter, entendre »[45]. La forme

42. Selon nous, la forme **dent'/avan** doit être analysée comme un prétérit non modal au pluriel, dans cette inscription comme dans l'autre inscription où elle apparaît, à savoir MLM 1 Br, autre texte long. Dans les deux textes, comme **epig[..]van** dans le texte MLM 3 Car, la forme **dent'/avan** apparaît au tout début du texte immédiatement après la formule d'invocation en **klaohi** que nous analysons ci-dessous. De même qu'**epig[..]van**, la forme **dent'/avan**, dans les deux textes qui l'attestent, est un prétérit non modal au pluriel à finale **-av-an**. Pour l'adverbe **tai**, voir en dernier lieu *ibid.*, p. 100.

43. Pour la publication des inscriptions de la Grotta della Poesia, jusqu'à ce jour très partielle et insatisfaisante, pour des raisons qui ne tiennent pas à la volonté de l'auteur de l'article princeps, voir l'article de ce dernier, C. de Simone, « Iscrizioni messapiche della Grotta della Poesia », notamment p. 327 (datation approximative entre IV^e^ et II^e^ siècle) et p. 329 (texte des deux inscriptions ici commentées).

44. Nous revenons dans la section suivante sur les problèmes spécifiques posés par ce texte.

45. Voir en dernier lieu le bilan proposé par J. Matzinger, *Messapisch*, p. 83-85, qui reprend les analyses traditionnelles, soit comme impératif soit comme optatif. Une analyse intéressante a été proposée aussi par O. Haas, à savoir que **klaohi** reflète **klew-y-e* sur la racine **klew-* « hören », voir O. Haas, *Messapische Studien*, p. 204, H. Rix (dir.), *Lexikon der indogermanischen Verben*, 1998, p. 297-298 et Id., *Lexikon der indogermanischen Verben*, 2001, p. 334-335. Il s'agirait de l'impératif d'un thème de présent en **-y^e^/~o~-*. Dans l'analyse de O. Haas, **-h-** est un reflet de yod, ce qui est attesté par ailleurs en messapien, voir J. Matzinger, *Messapisch*, p. 31-32. L'existence de semblables impératifs en **-ye* en messapien est rendue probable par la forme **epilaggi** de l'inscription MLM 8 Man, où la palatalisation notée par **-gg-** suppose une ancienne finale **-gyV* avec voyelle d'avant en fin de mot : cette forme aussi nous paraît devoir être analysée comme un impératif de thème de présent en **-y^e^/~o~-*, en l'occurrence dans une prohibition en **ma**. Le même impératif, avec palatalisation cette fois non explicitement notée et **-g-** unique, figure dans une injonction non prohibitive sur l'inscription MLM 17 Me. Selon

zis prolonge un ancien **dyēs*[46] et il s'agit très vraisemblablement d'une forme théonymique, nominatif ou vocatif, qui désigne un dieu comparable à Zeus en grec et Jupiter en latin, dont les noms sont des cognats étymologiques de **zis**[47]. La forme **venas**, enfin, nécessite une étude détaillée, de nature à éclairer non seulement son fonctionnement synchronique mais aussi ses liens, qui nous semblent certains, avec le théonyme osque et latin.

4.1. Dans la suite de notre article, nous refaisons en sens géographique inverse le parcours que nous avons mené du latin au messapien, en proposant une analyse sur les deux points qui nous semblent importants.

Le premier regarde le messapien. La formule **klaohi** + théonyme est attestée non seulement dans les quatre inscriptions que nous avons citées et qui contiennent la forme **venas**, mais aussi dans cinq inscriptions où **venas** n'apparaît pas :

- MLM 1 Bas de Vaste, datée par les MLM du III^e^ siècle : **klohizis** au début du texte ; celui-ci commémore une action passée qui est le don d'une terre à la cité, en l'occurrence par une femme, **t'otoria marta**.
- MLM 1 Br de Brindisi, datée par les MLM du III^e^ siècle : **klaohiziṣ** au début du texte b, celui de la face principale ; immédiatement après la formule apparaît la forme **dent'[ava]ṇ** que nous analysons comme un prétérit non modal au pluriel ; l'inscription semble contenir deux prohibitions en **ma**, **maḅẹr** à la ligne 7 et **maberan** à la ligne 12[48].
- MLM 1 Ga de Galatina, datée par les MLM du III^e^ siècle : **ḳlohizis** au début du texte ; il s'agit de la commémoration d'une dédicace cultuelle.
- MLM 4 Ro, commémoration de dédicace cultuelle de la Grotta della Poesia, datée autour du III^e^ siècle : **[.]lauhizis** au début du texte.

---

nous, le messapien a donc des présents en **-y$^{e}/_{o}$-*, ce qui est plausible pour une langue indo-européenne antique, et leur impératif est en **-ye* > **-i**. Cette analyse inspirée de O. Haas nous paraît plus simple que les analyses traditionnelles pour **klaohi**, en termes d'hypothèses sur la préhistoire du messapien. C'est un thème que nous aborderons dans une recherche à venir.

46. Voir en dernier lieu J. Matzinger, *Messapisch*, p. 53.
47. Sur le culte de **zis** en pays messapien, comme figure comparable à Zeus et Jupiter, voir par exemple G. Mastronuzzi, « Il Culto di Zeus e altri culti maschili in Messapia », p. 62-67.
48. Voir J. Matzinger, *Messapisch*, p. 65-66 pour ces prohibitions.

— MLM 3 OI, d'origine géographique inconnue, peut-être Brundisi[49], datée par les MLM du iv^e^ siècle : **klohizis** gravé au début d'un court texte qui apparaît sur le couvercle d'un vase ; la suite du texte est obscure ; il pourrait s'agir de la commémoration du don du vase dans un sanctuaire.

Dans les neuf inscriptions, la formule figure en début de texte ; ce qui suit semble soit la commémoration d'une action passée de contenu parfois inconnu, mais comportant éventuellement au moins une prohibition, soit la commémoration d'une dédicace cultuelle. En somme, il existe quatre variantes du formulaire : **klaohi** + **zis** (MLM 1 Bas, MLM 1 Br, MLM 1 Ga, MLM 4 Ro, MLM 3 OI), qui est la variante la mieux attestée, **klaohi** + **venas** (MLM 1 Mo, MLM 5 Ro), **klaohi** + **venas** + **zis** (MLM 8 Ro), **klaohi** + **zis** + **venas** (MLM 3 Car). Un point important, souligné à juste titre dans la littérature sur le messapien[50], est que la forme **venas** apparaît étroitement liée à **zis**, le nom du Zeus/Jupiter messapien. Plus précisément encore, **venas** peut se substituer au plus courant **zis**, ou bien apparaître soit avant soit après **zis**[51]. Cette flexibilité en particulier dans l'ordre des termes nous paraît exclure que **venas** soit une épiclèse de **zis**, analyse qui a pourtant été proposée[52] : le syntagme formé par une épiclèse et par le théonyme auquel elle se rattache tend à avoir un ordre précis, fixe[53].

Il ne nous paraît pas possible de comprendre **venas** autrement que comme un théonyme, et ce théonyme prolonge certainement le substantif **wenh$_1$-os* exactement comme en latin et en osque[54]. Nous ne croyons pas

49. Voir F. Ribezzo, *Corpus inscriptionum messapicarum*, p. 157 pour ce qui est connu de la provenance de l'objet.
50. Voir par exemple C. de Simone, « Iscrizioni messapiche della Grotta della Poesia », p. 367-374 et F. Frisone, « Fonti epigrafiche », p. 74.
51. Les formules où les deux théonymes apparaissent, alors que la forme verbale est au singulier, peuvent être interprétées comme relevant d'un accord au plus proche, voir J. Matzinger, *Messapisch*, p. 52.
52. Voir C. Pagliara, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », p. 213, C. Santoro, *Studi linguistici vari*, p. 385-386, F. Frisone, « Fonti epigrafiche », p. 74 et J. Matzinger, *Messapisch*, p. 52.
53. Voir par exemple les dédicaces à T'aotor **andirahho** de la Grotta della Poesia : lorsque le théonyme est accompagné de l'épiclèse, celle-ci le suit toujours (MLM 4 Ro, MLM 5 Ro, MLM 6 Ro, MLM 7 Ro, MLM 13 Ro, MLM 15 Ro, MLM 16 Ro, MLM 19 Ro).
54. Si l'on admet que **venas**, comme **zis**, est un nominatif ou un vocatif dans la formule en **klaohi**, cette reconstruction ne pose aucun problème, car **-o-* bref est noté par **-a-** en messapien, voir J. Matzinger, *Messapisch*, p. 20.

envisageable de séparer le dossier messapien du dossier osque et du dossier latin, eu égard à la correspondance qui nous semble manifeste entre les formes des trois langues, et, comme nous allons tenter de le montrer, aux points communs dans le fonctionnement du théonyme. D'autre part, la précocité de l'attestation dans l'inscription archaïque MLM 21 Bas, sur laquelle nous revenons ci-après, exclut un emprunt au latin, soit du substantif **wenh$_1$-os*, soit du théonyme **venas**[55].

4.2. La formule où apparaît **venas** à côté de **zis** figure toujours au début des inscriptions. Celles-ci sont pour partie, nous l'avons vu, des commémorations d'actions non cultuelles, éventuellement combinées à des prohibitions (MLM 1 Bas, MLM 1 Br, MLM 3 Car, MLM 1 Mo), et pour partie des commémorations de dédicaces cultuelles (MLM 1 Ga, MLM 4 Ro, MLM 5 Ro, MLM 8 Ro et peut-être MLM 3 OI). Lorsque le texte qui suit commémore une dédicace cultuelle de manière certaine, les dieux concernés sont **aprodita**, l'emprunt de la divinité grecque Aphrodite (MLM 1 Ga), et **t'autouriandirahho**, le dieu messapien T'aotor porteur de l'épiclèse **andirahho**[56] (MLM 4 Ro, MLM 5 Ro, MLM 8 Ro)[57]. La formule en **klaohi**, qui se trouve aussi devant des commémorations non cultuelles, n'est donc pas directement liée à la dédicace cultuelle, lorsque ce qui suit en est une.

---

55. Ce point est souligné à juste titre par C. Pagliara, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », p. 212, par A. L. Prosdocimi, « Le Religioni degli Italici », p. 532 et par J. Matzinger, *Messapisch*, p. 52. En revanche, un emprunt à l'osque du lexème ou du théonyme est concevable.
56. À propos du dieu T'aotor, voir en dernier lieu le bilan de J. Matzinger, *Messapisch*, p. 49-50. Pour l'épiclèse **andirahho**, de signifié controversé, voir C. de Simone, « Iscrizioni messapiche della Grotta della Poesia », p. 359-365, M. Poetto, « Messapico *andi/orah(h)a-* nel contesto della grotta della Poesia : una nuova prospettiva ermeneutica », et J. Matzinger, *Messapisch*, p. 49-50.
57. C. de Simone considère que dans l'inscription MLM 5 Ro, contrairement aux deux autres textes de la Grotta della Poesia, la formule ne se limite pas à **klauhivenas**, mais doit être lue **klauhivenast'autour**, voir C. de Simone, « Iscrizioni messapiche della Grotta della Poesia », p. 329 et p. 367. Toutefois, immédiatement après, au début de la l. 2 du texte, figure le datif de l'épiclèse, à savoir **andiraho**. Comme le soulignent C. Santoro, *Studi linguistici vari*, p. 385 et J. Matzinger, *Messapisch*, p. 84, il est plus probable, surtout eu égard aux conditions précaires de l'édition de ce texte, qu'il faut identifier d'une part la formule courante **klauhivenas**, d'autre part le datif de la formule théonymique habituelle dans le sanctuaire, **t'autour[i] / andiraho** : la dernière lettre de la l. 1 a pu disparaître (ou, de manière erronée, ne pas être gravée). Il n'existe donc probablement pas de variante **klauhivenast'autour** pour la formule en **klaohi**.

Le texte MLM 1 Ga ne prouve donc aucun lien entre **zis** (ou **venas**) et Aphrodite, mais seulement l'importance du culte de cette dernière dans l'épigraphie messapienne, à l'égal de celui de T'aotor.

La formule en **klaohi** peut être interprétée de deux manières différentes. Il s'agit d'une prière (ou d'un extrait de prière ?). La question est de savoir quand cette prière a été émise :

— Au moment de la gravure du texte de l'inscription concernée ? S'il en est ainsi, la prière est liée à l'acte d'écriture épigraphique d'une commémoration. Mais cette hypothèse est rendue peu probable par le sémantisme de la racine de **klaohi**, qui paraît renvoyer à une prière orale (à moins qu'une prière orale ne soit émise au moment de graver l'inscription ?).

— Au moment de l'effectuation de l'acte commémoré dans l'inscription ? S'il en est ainsi, on prie **zis**, ou **venas**, ou les deux divinités, juste avant de conclure un acte important, méritant par ailleurs une commémoration épigraphique ; cet acte peut être une dédicace à une divinité, mais peut aussi avoir un contenu tout différent. En ce cas, la commémoration épigraphique contient le texte de la prière qui a été prononcée avant l'acte important concerné (ou un extrait de celle-ci ?).

Si l'on admet l'hypothèse la plus probable, la seconde, on prie et prend à témoin, avant un acte important qui justifie par ailleurs la gravure d'une inscription, soit **zis**, soit la divinité **venas** qui apparaît comme étroitement associée à lui. Cela s'explique sans doute par la fonction de **zis** comme garant des actes officiels, de l'ordre correct des relations politiques, sociales et religieuses[58].

L'inscription MLM 21 Bas, la plus ancienne à mentionner **venas** en messapien, est plus énigmatique. Si son support est bel et bien lié à un lieu de cultes liés aux défunts, **venas** peut y apparaître à des titres très divers, soit comme spécifiquement liée au monde des morts, soit, ce qui nous semble plus plausible eu égard au reste de la documentation, comme garante d'un acte important, en l'occurrence un culte funéraire, mais sans que sa fonction soit étroitement liée au contenu même de ce culte.

4.3. Le théonyme **venas**, en messapien, est de genre grammatical inconnu. La formule en **klaohi** l'emploie soit au nominatif, si cette forme

58. Pour cette fonction du Jupiter latin, voir par exemple G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, p. 164-165 et p. 190.

verbale peut être interprétée comme un optatif dont le ou les théonymes sont sujets, soit au vocatif, s'il s'agit d'un impératif (ce qui nous semble le plus probable). Pour un thème consonantique, ces deux cas ne permettent pas d'assigner un genre aux formes attestées[59]. Aucune expansion, aucune forme accordée avec le théonyme, ne permettent d'affirmer avec certitude s'il s'agit encore d'un neutre, conformément à l'étymologie, ou bien d'un féminin, comme en latin (et probablement en osque). L'hypothèse d'un neutre employé comme théonyme est peu probable, mais pas impossible[60].

L'inscription MLM 21 Bas permettrait peut-être de déterminer le genre grammatical de **venas**, si son analyse syntaxique était certaine. La particule **ma** a été interprétée par Carlo de Simone comme une postposition régissant l'accusatif : s'il en est ainsi, alors **venas**, vers 500 avant notre ère en pays messapien, est encore un neutre, car l'accusatif animé d'un thème en **-s-* aurait une désinence en nasale[61]. Mais cette analyse de **ma** n'est aucunement certaine. Des trois autres inscriptions qui nous semblent contenir cette particule de fin d'énoncé, seule une, MLM 2 Mu, présente un accusatif avant la particule (voir ci-dessous) ; dans les deux autres, l'inscription de Castro publiée par Joachim Matzinger en 2019 et le texte MLM 50 Al, ce qui précède est un nominatif (respectivement **zaras**, nominatif masculin singulier thématique sûr, et **zarta**, nominatif féminin singulier en **-ā-* probable). Rien ne permet donc de déterminer avec certitude le cas de **venas**, nominatif ou accusatif, dans MLM 21 Bas, et s'il s'agit d'un nominatif les trois genres sont envisageables morphologiquement.

---

59. Ce point est souligné à juste titre par J. Matzinger, *Messapisch*, p. 52.
60. Voir le cas du neutre *Fas*, invoqué au nominatif comme sujet d'*audiat*, correspondant sémantique de **klaohi**, dans la prière des fétiaux romains (Tite-Live, I, 32, 6) ; à ce sujet voir G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, p. 106. Ce parallèle est d'autant plus significatif que cette prière commence par la formule *Audi, Iuppiter* (« Écoute, Jupiter ») exactement comparable à **klaohi zis**, et que les formules en *audi*/*audiat* de prière à des divinités qui y sont prononcées apparaissent au début d'un formulaire qui accomplit un acte juridique précis, en l'occurrence une revendication par les fétiaux. De même, les fétiaux, lorsqu'ils accomplissent un autre acte juridique, la conclusion d'un traité, prononcent un long formulaire qui commence une nouvelle fois par *Audi, Iuppiter* (Tite-Live, I, 24, 7). Les formulaires des fétiaux sont donc rédigés d'une manière qui les rend comparables aux textes messapiens en **klaohi**, comme observé déjà par A. von Blumenthal, « Zur Interpretation der messapischen Inschriften », p. 87, sans que cette coïncidence soit susceptible d'une explication simple (*membra disiecta* d'un continuum formulaire qui s'étendait sur tout le sud de l'Italie de Rome à la Messapie ?).
61. Voir C. de Simone, « Sul Genitivo messapico in *-ihi* », p. 13.

4.4. Quoi qu'il en soit, la figure divine de **venas**, neutre ou féminin, est en messapien nettement distincte de celle d'Aphrodite, laquelle y est bien attestée par ailleurs. Cette déesse au théonyme emprunté au grec apparaît dans deux genres de textes totalement différents de ceux qui attestent **venas** :

— des épitaphes de prêtresses, en l'occurrence d'Aphrodite, laquelle y est désignée soit par le moyen du génitif du théonyme, soit par un adjectif dérivé de celui-ci et accordé avec le lexème « prêtresse » (MLM 6 Car ; MLM 5 Gn où la restitution est incertaine ; MLM 50 Lup ; MLM 33 Me où la restitution est également incertaine ; MLM 20 Ur ; MLM 23 Ur) ;

— des commémorations de dédicace cultuelle où Aphrodite est nommée, en général au datif, parfois à l'accusatif[62], comme bénéficiaire du don, lequel semble toujours effectué par une femme (MLM 11 Cae ; MLM 19 Cae où l'état fragmentaire du texte empêche de déterminer le sexe du dédicant ; MLM 22 Cae ; MLM 24 Cae ; MLM 1 Ga ; MLM 2 Mu ; MLM 24 Rud ; MLM 19 Ur ; MLM 32 Ur où l'état fragmentaire du texte, là aussi, empêche de déterminer le sexe du dédicant ; peut-être aussi MLM 42 Ur, texte extrêmement fragmentaire).

Ces inscriptions sont toutes datées du III^e^ siècle par les MLM, sauf MLM 2 Mu qui pourrait dater d'entre la première moitié du VI^e^ et la première moitié du V^e^ siècle, ou bien être seulement du V^e^ ou du IV^e^ siècle[63], et en sens inverse MLM 24 Cae et MLM 24 Rud qui sont de la seconde moitié du III^e^ ou du II^e^ siècle.

---

62. Dans le texte MLM 19 Cae le théonyme est restitué à l'accusatif à la l. 6, à partir des lettres **]ditan** ; la syntaxe de ce texte fragmentaire est obscure. Quoi qu'il en soit l'inscription provient du sanctuaire du Monte Vicoli, qui a aussi livré les textes MLM 22 Cae et MLM 24 Cae, et dont la divinité titulaire est sans aucun doute Aphrodite. Il n'est en fait pas entièrement certain que MLM 19 Cae soit une dédicace, mais le texte est à coup sûr lié au culte de la déesse. Dans le texte MLM 2 Mu le théonyme apparaît à l'accusatif, devant la particule **ma**, et ici aussi la syntaxe certainement elliptique de la dédicace est obscure.

63. D'après O. Parlangèli, *Studi messapici*, p. 195, le texte date seulement du V^e^ ou du IV^e^ siècle. La datation très haute retenue par les MLM s'appuie probablement sur la présence de la lettre qoppa, signe d'ancienneté, mais comme l'écrivent C. de Simone, S. Marchesini, *Monumenta linguae Messapicae*, vol. I, p. 16 eux-mêmes, cette lettre, avec la même forme que dans le texte MLM 2 Mu, c'est-à-dire que la haste verticale touche

Il existe une différence nette entre les attestations épigraphiques de **venas** et celles d'**aprodita**. Il faut raisonner à l'échelle des genres de texte, c'est-à-dire de l'association plus ou moins fixe d'un contenu linguistique précis et d'un support matériel précis avec une visée communicative précise. Les données messapiennes sont suffisamment abondantes pour permettre de caractériser de tels genres. Le théonyme **venas** est attesté presque uniquement dans une formule de prière où la divinité est garante d'un acte important, commémoré dans la suite de l'inscription, lequel n'est pas nécessairement une dédicace cultuelle. Cette divinité, de genre neutre ou féminin, apparaît comme un « petit dieu » associé à **zis**, le Jupiter/Zeus messapien, pris à témoin comme garant du droit. La divinité **venas** semble pouvoir aussi garantir des cultes funéraires, dès une date haute, vers 500 avant notre ère. Aucune association avec la féminité ne se dégage[64]. Au contraire, **aprodita**, directement et sans exception connue, est liée à des cultes féminins, soit qu'elle apparaisse dans des épitaphes de prêtresses, soit qu'elle figure comme bénéficiaire – et non comme garante – d'une dédicace cultuelle faite par une femme. Elle est la seule divinité messapienne connue à pouvoir être qualifiée de « dame, mère (?) », **ana**, titre dont le contenu exact n'est pas certain, mais qui, quoi qu'il en soit, n'est pas attesté, ni au féminin ni au masculin, pour d'autres dieux, en particulier pas pour **venas**[65].

Le corpus messapien, qui n'est jamais pris en compte par R. Schilling, confirme nettement, selon nous, la conclusion la plus importante à laquelle ce dernier est arrivé pour la Vénus romaine : il existe bel et bien

---

le cercle sans le traverser, est encore attestée sporadiquement au IVe siècle. Une datation très haute, pour ce beau bassin de pierre à gravure très régulière, ne nous paraît pas probable.

64. Par exemple, les dédicaces de la Grotta della Poesia qui contiennent la formule en **klaohi** sont toutes trois faites par des hommes (MLM 4 Ro, MLM 5 Ro, MLM 8 Ro).

65. Le lexème **ana** « dame, mère *(uel sim.)* », qui contrairement à une épiclèse s'emploie avant le théonyme, est attesté dans les inscriptions MLM 22 Cae, MLM 1 Ga, MLM 2 Mu et MLM 42 Ur (reconstruction hypothétique dans ce dernier cas). Sur ce lexème, voir J. Matzinger, *Messapisch*, p. 41. L'association entre **ana** et **aprodita** traduit probablement le théonyme complexe Ἀφροδίτη Βασιλίς attesté à Tarente, voir E. Lippolis, S. Garraffo, M. Nafissi, *Taranto*, p. 171-172 et p. 178-179 à propos de ce dernier. S'il en est ainsi, l'Aphrodite messapienne, quoique liée à la notion de féminité, n'est pas dépourvue de connexions avec la fonction souveraine. Elle porte plusieurs des valences de la déesse grecque homonyme. La divinité **venas**, elle aussi, est liée à la fonction souveraine, mais d'une façon très différente, comme garante, et la distinction nette entre les deux divinités subsiste en messapien.

une différence saisissable entre la figure de Vénus et celle de l'Aphrodite grecque. Dans le cas du messapien, cette différence est telle qu'en synchronie dans l'épigraphie il n'y a aucun point de contact entre **venas** et **aprodita**.

4.5. Certes, en messapien, il y a des recoupements entre les genres de textes qui mentionnent l'une et l'autre divinité, mais ceux-ci ne sont pas significatifs. Le premier est que ce qui semble la plus ancienne commémoration de dédicace cultuelle à **aprodita**, MLM 2 Mu, contient la même particule **ma** en fin de texte qui apparaît aussi dans MLM 21 Bas. Dans les deux cas, le texte commence par le génitif du dédicant ou de la dédicante, continue par le théonyme (**ananaproditan** à l'accusatif, **venas** peut-être au nominatif) et s'achève par **ma**. L'emploi de cet élément linguistique identique ne prouve cependant pas que les deux théonymes **aprodita** et **venas** soient motivés comme associés l'un à l'autre, d'autant que les deux inscriptions appartiennent à des genres différents : MLM 21 Bas a pour support un élément de clôture d'enclos lié à des cultes funéraires, MLM 2 Mu est la commémoration de l'offrande d'un bassin à Dame Aphrodite, par une femme[66]. Au reste la particule **ma**, nous l'avons vu, est documentée dans d'autres textes archaïques.

L'autre point de recoupement apparent est l'emploi de la formule en **klaohi** sur la commémoration de dédicace à Aphrodite MLM 1 Ga. Il faut tout d'abord observer que la formule en **klaohi** mentionne ici **zis**, et pas **venas**. D'autre part, puisque la formule en **klaohi** peut précéder toute commémoration d'acte important et en particulier toute commémoration de dédicace cultuelle, elle peut, sans lien spécifique, figurer aussi occasionnellement – comme c'est le cas ici – au début de la commémoration d'une dédicace à Aphrodite, celles-ci étant nombreuses en pays messapien. Ce texte ne prouve pas d'association étroite entre la formule en **klaohi** et le culte d'Aphrodite.

5.1. L'étude du dossier messapien relatif à **venas** et à **aprodita** permet des conclusions qui nous semblent importantes :

— les deux théonymes sont attestés, dès une date ancienne ;
— ils apparaissent dans des contextes très différents : **venas**, comme **zis**, est la garante de tout type d'acte suffisamment important pour être commémoré épigraphiquement ; **aprodita**, au contraire, est

66. La dédicante se nomme **hanqorias**, au génitif singulier. Sur l'identification de cette forme comme féminine, voir C. de Simone, « Sul Genitivo messapico in *-ihi* », p. 11-12.

une divinité liée à la notion de féminité, particulièrement bien documentée en pays messapien, dont le nom et probablement aussi le culte renvoient à des contacts étroits avec l'hellénisme ;
— rien ne permet de supposer qu'il y ait une assimilation entre les deux figures divines avant la latinisation, c'est-à-dire la diffusion de la langue et aussi des cultes latins.

Ces observations permettent de réévaluer le dossier osque. Celui-ci est très limité : le théonyme est attesté seulement deux fois dans le corpus connu. Mais, nous allons le voir, l'épigraphie latine des régions oscophones contient la trace de cultes et de théonymes spécifiquement osques.

Tout d'abord, les deux attestations osques ne permettent pas d'affirmer que la Vénus osque soit assimilée à Aphrodite. À Rossano di Vaglio, cette dernière n'est pas documentée. Dans le sanctuaire de Punta Stilo à Caulonia, il est exact qu'un graffite sur céramique, daté de la fin du VII^e^ ou de la première moitié du VI^e^ siècle, livre les trois lettres Ἀφρ, qui doivent être interprétées comme l'abréviation du nom de la déesse grecque Aphrodite[67]. On considère généralement qu'entre le graffite grec et l'inscription sur pierre osque avec le génitif ϝεζεις, datée d'environ 300 avant notre ère, il y a une continuité par-delà le passage de la langue grecque à la langue osque dans l'épigraphie du sanctuaire[68]. Mais cette conclusion n'est pas sûre. Le sanctuaire de Caulonia présente la trace certaine du culte d'Aphrodite, mais l'ensemble des éléments archéologiques découverts semble attester aussi au moins un autre culte, soit de Hèra soit d'Artémis[69]. En outre, il est envisageable qu'un culte osque sans précédents grecs se soit ajouté à ceux qui existaient originellement : le sanctuaire, qui a abrité le culte d'au moins deux divinités différentes, Aphrodite et Hèra ou Artémis, peut parfaitement avoir été le lieu de cérémonies pour encore d'autres dieux et déesses, comme celui de Rossano di Vaglio que nous discutons plus loin. Autant l'inscription de Caulonia prouve donc nettement l'existence d'une

67. Voir C. Ampolo, « Iscrizioni greche dal santuario di Punta Stilo », p. 47 et M. C. Parra, « Dei, devoti, offerte : nuovi temi di ricerca nel "tessuto" del santuario di Punta Stilo a Kaulonia », p. 45 et p. 52.
68. Voir C. Ampolo, « Iscrizioni greche dal santuario di Punta Stilo », p. 53, P. Poccetti, « Une Nouvelle inscription osque et le nom de *Venus* », p. 34 et M. Crawford (dir.), Imagines Italicae*. A Corpus of Italic Inscriptions*, p. 1486.
69. Voir les bilans de M. C. Parra, « Ancora dal Santuario di Punta Stilo, con Paolo Orsi, e altri dopo le campagne di scavo 2001-2005 », p. 12-14 et « Dei, devoti, offerte : nuovi temi di ricerca nel "tessuto" del santuario di Punta Stilo a Kaulonia », p. 51-52.

Vénus osque antérieure à tout contact intense avec des modèles latins, autant elle ne prouve pas avec certitude une association de celle-ci avec Aphrodite dès la date ancienne de l'inscription osque.

5.2. Il semble qu'il existe dans l'épigraphie latine des régions oscophones des données qui permettent de préciser les caractéristiques de la Vénus osque. Deux points sont à signaler. Le premier, déjà relevé à juste titre par R. Schilling[70], est l'existence bien documentée dans plusieurs cités de Campanie et alentours immédiats d'une Vénus qualifiée de *Iouia*, « jovienne ». La présence d'épiclèses en **-yo-* de ce type est courante dans les aires sabelliques. Elle permet de rattacher une divinité à une autre divinité, qu'il s'agisse d'un « petit dieu » associé à une divinité supérieure au niveau d'une théologie d'ensemble[71], ou simplement d'une divinité hébergée par la divinité dont l'épiclèse en **-yo-* est dérivée, dans un sanctuaire de cette dernière, ce qui est aussi une forme de subordination, à l'échelle du sanctuaire, difficile parfois à distinguer de la première, si tant est que la distinction soit toujours pertinente[72]. Un culte de Vénus *Iouia* est documenté dans les cités d'Abella, de Capoue, de Nola et de Paestum[73]. Ce culte combine deux traits qui nous sont apparus séparés en pays messapien : d'une part, les prêtresses sont des femmes, sauf à Capoue[74], ce qui renvoie à une identification de la déesse à la Vénus romaine et à l'Aphrodite grecque[75] ; d'autre part, la déesse campanienne, comme en pays messapien, appartient à la sphère de Jupiter, ce qui explique notamment

70. Voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 92-93.
71. Voir sur ce point M. L. Lazzarini, P. Poccetti, *Il Mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. Atti dei seminari napoletani (1996-1998). L'iscrizione paleoitalica da Tortora*, p. 67 et E. Dupraz, *Les Vestins à l'époque tardo-républicaine. Du nord-osque au latin*, p. 115.
72. M. Lejeune, « Inscriptions de Rossano di Vaglio 1972 », p. 406 et Id., *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 92-93 considère que le suffixe **-yo-* exprime à Rossano di Vaglio une subordination théologique et que le suffixe **-āno-*, au contraire, indique simplement que la divinité qui porte l'épiclèse est hébergée par celle dont l'épiclèse est dérivée, dans un sanctuaire de cette dernière. Il ne nous paraît pas certain que la distinction soit toujours nette et pertinente.
73. Liste des attestations connues chez G. Camodeca, « Donne e vita cittadina : nuovi dati da *Puteoli*, *Cumae* e *Nola* del I secolo d.C. », p. 181. Pour les inscriptions de Paestum, voir aussi M. Torelli, « Donne, *domi nobiles* ed evergeti a Paestum tra la fine della Repubblica e l'inizio dell'Impero ».
74. Où le culte est sous la responsabilité de *magistri Campani*.
75. Ce point est souligné pour Paestum par M. Torelli, « Donne, *domi nobiles* ed evergeti a Paestum », p. 172, qui considère que des statuettes archaïques prouvent une assimilation très ancienne de la Vénus locale à Aphrodite.

pourquoi son culte est un culte public dont les prêtresses, à Abella, à Nola et à Paestum, appartiennent aux aristocraties locales[76]. Ce culte peut être considéré comme remontant aux temps oscophones[77], comme le confirme l'emploi d'une épiclèse en **-yo-*. La question est de savoir quel nom portait la déesse en osque, et, s'il s'agit du correspondant osque de *Venus*/**venas**, comment interpréter les origines de son culte.

5.3. Avant d'aborder cette difficulté, il faut ajouter qu'il existe dans l'épigraphie latine de Campanie un deuxième culte qui peut être rapproché des analyses que nous avons proposées pour **venas** en pays messapien. Il s'agit de celui de *Venus Fisica*. Celle-ci est la divinité poliade de Pompéi, où elle reçoit un culte qui pourrait remonter à la période oscophone, antérieure à la déduction coloniale de 80 avant notre ère[78]. L'épiclèse *Fisica* est un élément important dans l'étude des débuts du culte de Vénus, commenté longuement déjà par R. Schilling[79]. Cette épiclèse est en général interprétée comme un emprunt au grec φυσική, dans le cadre des contacts avec l'hellénisme caractéristiques du culte de Vénus/Aphrodite.

L'épiclèse *Fisica* est attestée trois fois pour la Vénus pompéienne (*CIL* X 928 ; *CIL* IV 1520 ; *CIL* IV 6865). Les deux dernières inscriptions sont des graffites, qui mentionnent respectivement *Venus Fisica Pompeiana* dans un contexte plaisant, mais avec une épiclèse qui rappelle sa fonction poliade, et *Venus Fisica* sans le dérivé du nom de la cité, dans un contexte fragmentaire. La première, en revanche, est une dédicace à *Ioui O(ptimo) M(aximo)*, le Jupiter romain du culte capitolin, faite *imperio Veneris Fisicae* par une femme, *ex d(ecurionum) d(ecreto)*. Cette inscription combine plusieurs éléments déjà observés : elle documente un lien entre Vénus

76. Voir sur ce point, pour Abella et Nola, G. Camodeca, « Donne e vita cittadina : nuovi dati da *Puteoli*, *Cumae* e *Nola* del I secolo d.C. », p. 181, et pour Paestum, M. Torelli, « Donne, *domi nobiles* ed evergeti a Paestum », p. 169. À Capoue, nous l'avons dit, le culte est géré par des *magistri Campani*.

77. Ce point est admis par G. Camodeca, « Donne e vita cittadina : nuovi dati da *Puteoli*, *Cumae* e *Nola* del I secolo d.C. », p. 181 et par M. Torelli, « Donne, *domi nobiles* ed evergeti a Paestum », p. 172 ; voir aussi L. A. Scatozza, « Materiali votivi da Abella », p. 193.

78. Voir W. Van Andringa, *Quotidien des dieux et des hommes*, p. 29 et p. 34-35. Les données archéologiques les plus récentes n'indiquent pas nettement, mais n'excluent pas non plus, que la première phase du sanctuaire de Vénus remonte à une date nettement antérieure à la colonisation syllanienne, voir I. Battiloro *et al.*, « New Investigations at the Sanctuary of Venus in Pompeii », p. 21-23. Il n'y a en tout cas aucun doute que le sanctuaire remonte au moins à l'époque syllanienne.

79. Voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 383-388.

et Jupiter (en l'occurrence un Jupiter romain, c'est-à-dire que le texte est notamment une façon d'affirmer une loyauté à la fois envers la divinité locale et envers celle de Rome) ; elle commémore une dédicace par une femme ; la dédicante a des liens avec les élites locales puisqu'elle est assez puissante pour obtenir un décret de l'*ordo*. Dans le contexte de nos réflexions, elle combine des éléments qui renvoient à une assimilation à Aphrodite, à savoir la présence féminine (au reste, à date latine, cette assimilation est certaine, ne fût-ce qu'en raison des contacts intenses avec Rome) et des éléments qui renvoient à un lien privilégié entre Vénus et Jupiter, garant de tout pouvoir juste et protecteur des gouvernants[80].

L'épiclèse *Fisica* est attestée aussi pour la déesse osque Méfitis, dans une inscription latine de Grumentum en Lucanie, *CIL* X 203. Le texte est fragmentaire et contient seulement le datif *Mefiti* suivi de l'épiclèse *Fisicae*. Nous revenons plus loin sur le culte de Méfitis en relation avec celui de Vénus.

5.4. L'hypothèse qui lie *Fisica* au grec φυσική est difficile à défendre, tout d'abord pour des raisons phonétiques et graphiques : l'analyse traditionnelle suppose deux invraisemblances. Ceci n'équivaut pas à une impossibilité, mais l'interprétation en est fragilisée, sachant qu'il existe une analyse alternative satisfaisante.

Un lien d'emprunt entre *Fisica* et φυσική suppose une transcription par *-f-* du phi et par *-i-* de l'upsilon. Ces deux traitements, indépendamment l'un de l'autre, sont tous deux invraisemblables. La forme *Fisica* est attestée en latin à date antérieure à l'éruption du Vésuve en 79 de notre ère, et probablement bien avant, puisque le sanctuaire, en tout état de cause, date au plus tard d'environ 80 avant notre ère et que l'épiclèse ne saurait guère être postérieure. Or, à date républicaine, il est encore très rare qu'un phi grec, qui note alors une occlusive dans la plupart des variétés de grec, soit transcrit par un *-f-* latin. Les graphies avec *-f-*, signalées à l'appui de l'analyse traditionnelle par R. Schilling, deviennent courantes seulement à une date beaucoup plus tardive, la fin du II^e^ siècle de notre

80. S. Estienne, « Vénus et les autres. Penser les divinités au prisme des "réseaux relationnels" », p. 28 considère que l'épiclèse *Fisica* n'est pas nécessairement officielle pour la Vénus poliade de Pompéi, car les données qui la mentionnent sont, au fond, peu nombreuses. Son raisonnement est juste, mais ne retire rien à l'intérêt de cette épiclèse pour analyser la Vénus osco-campanienne ; l'inscription pompéienne qui associe Vénus *Fisica* à Jupiter Très Bon Très Grand est révélatrice de la perception que pouvaient avoir de la déesse les élites de la cité devenue latinophone.

ère[81]. De même, à date républicaine, la transcription par *-i-* d'un upsilon, supposant l'itacisme en grec, est attestée, mais elle est encore nettement minoritaire[82]. Ces deux hypothèses peu vraisemblables cumulées font douter de l'ensemble de l'analyse.

L'hypothèse d'un éventuel intermédiaire osque[83] ne rend pas l'analyse plus plausible. Les formes osques empruntées à des formes grecques comprenant un upsilon contiennent des graphies diverses, renvoyant à des prononciations diverses dans le dialecte grec source et à des évolutions diverses à l'intérieur de l'osque, mais jamais ne semble être attesté un **-i**-/*-i-*/-ι- en osque, quel que soit le système graphique utilisé pour l'osque[84]. De même, il ne semble pas qu'il existe de transcription osque par **-f-**/*-f-*/-f- pour phi grec, ni en alphabet osque national ni en alphabet latin ni en alphabet grec (lequel a un -f- étranger aux modèles helléniques et ajouté à l'alphabet source)[85] : les transcriptions utilisées sont **-p-** ou **-ph-**.

À ces éléments s'ajoute un argument socio-linguistique qui nous paraît contraignant. Si *Fisica*, aussi bien à Pompéi qu'à Grumentum, représentait un emprunt à φυσική, il serait surprenant qu'une transcription étrangère à la langue latine cultivée soit systématiquement mise en œuvre. Or, au Ier siècle avant notre ère, la transcription en latin soigné officiel d'un phi est le digramme *-ph-*[86], et la transcription courante d'un upsilon est un *-u-* ou dès cette époque un *-y-*[87]. Ce n'est pas seulement du point de vue phonétique, mais aussi socio-linguistique, qu'une transcription généralisée *Fisica* est peu probable.

5.5. En face de l'analyse peu probable de *Fisica* comme emprunt à φυσική, il existe une analyse alternative satisfaisante, celle d'un emprunt à l'osque[88]. Il existe en ombrien un théonyme **b^{h}id^h-tu-*/**b^{h}id^h-to-* sur la

81. Voir F. Biville, *Les Emprunts du latin au grec. Approche phonétique*, vol. I, p. 191-192.
82. Voir *ibid.*, vol. II, p. 33 et p. 293-295.
83. Rejetée au demeurant par R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 387.
84. Voir N. Zair, « The Treatment(s) of *-u- after a Coronal in Oscan: Dialect Variation and Chronology », p. 115.
85. Voir M. Lejeune, « Phonologie osque et graphie grecque », p. 307-308, J. Stuart-Smith, *Phonetics and Philology. Sound Change in Italic*, p. 136 et K. McDonald, *Oscan in Southern Italy and Sicily. Evaluating Language Contact in a Fragmentary Corpus*, p. 80-81.
86. Voir F. Biville, *Les Emprunts du latin au grec. Approche phonétique*, vol. I, p. 139-140.
87. Voir *ibid.*, vol. II, p. 259.
88. L'analyse que nous développons ici a déjà été esquissée par A. L. Prosdocimi, « Le Religioni degli Italici », p. 492 et p. 533 ainsi que Id., « Mefite tra Ansanto e Rossano di Vaglio : riflessioni e appunti », p. 113-116, mais sans étude détaillée de la pertinence

même racine que *fides*, qui joue un rôle important dans les rituels des Tables Eugubines ; un dérivé en **-yo-* de ce théonyme fournit par exemple le nom de la ville même de Gubbio, **ukri- fisi-**/*ocri- fisi-*, « la ville Fisienne ». La divinité nommée **b^{h}id^{h}-tu-*/**b^{h}id^{h}-to-* > *fiso*/**fise** reçoit un des huit sacrifices du rituel dit de *piaculum* (I a 14-I a 19 ; VI b 3-VI b 18), une divinité *fisoui* au nom dérivé de **b^{h}id^{h}-tu-*, probablement assimilée à la précédente, reçoit une offrande complémentaire à la suite d'un des quatre sacrifices du rituel dit de *lustratio* (VII a 37-VII a 38)[89]. L'ensemble du dossier ombrien laisse penser que la notion de **b^{h}id^{h}-tu-*/**b^{h}id^{h}-to-* joue dans la théologie de Gubbio un rôle analogue à celui de la *fides* à Rome, c'est-à-dire renvoie à un type de relation entre êtres humains et divinités marqué par un esprit de rectitude et de bonne foi, sous la tutelle de Jupiter ; plusieurs « petits dieux » dont le nom est identique ou apparenté à **b^{h}id^{h}-tu-*/**b^{h}id^{h}-to-*, *Fides* et *Dius Fidius*, sont à Rome susceptibles de recevoir un culte subordonné à celui de ce dernier[90].

---

de la dérivation par rapport au reste du dossier, au-delà d'un bref rapprochement avec *Marīca*. En revanche, elle figure sous une forme bien plus précise chez A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », quoique celui-ci ne souligne pas les arguments phonétiques et graphiques qui s'opposent à l'identification traditionnelle à φυσική et qu'il ne discute pas la forme *Marīca*.

89. Sur ces théonymes, voir E. Dupraz, « Götternamen, göttliche Epiklesen und ihre Ableitungen im Sabellischen : U. **fise**/*fiso*, Sabellisch **pako-*/**paku-* », p. 65-70. Sur le nom de la ville de Gubbio (par opposition à la cité), **ukri- fisi-**/*ocri- fisi-*, voir G. Calzecchi-Onesti, « *Ocr-* ed *acr-* nella toponomastica dell'Italia antica », p. 172, p. 186 et p. 189, H. Rix, « "Tribù", "stato", "città" e "insediamento" nelle lingue italiche », p. 224-228, S. Bourdin, *Les Peuples de l'Italie préromaine. Identités, territoires et relations inter-ethniques en Italie centrale et septentrionale (VIII^{e}-I^{er} s. av. J.-C.)*, p. 400-401 et J. Hadas-Lebel, « Questions de terminologie institutionnelle sabellique : "nation", "peuple", "cité" et "ville" en osque, ombrien et sud-picénien », p. 258-266.

90. Sur la notion de *fides* à Rome, voir par exemple G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, p. 190-191 et p. 208-209 ainsi que Id., *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, p. 153-182. Voir aussi R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 52-59. *Pace* R. Schilling, nous n'adhérons pas à l'hypothèse d'une opposition sémantique entre *fides* et *Venus*, voir ci-dessous. Sur ce qu'il est possible de connaître de la théologie liée à la notion de **b^{h}id^{h}-tu-*/**b^{h}id^{h}-to-* à Gubbio, voir D. Briquel, « Sur les Aspects militaires du dieu ombrien Fisus Sancius », p. 133-136 ; toutefois, le lien que fait D. Briquel dans la suite de cette recherche entre le dieu *fiso*/**fise** et Mars nous paraît devoir être rejeté (la deuxième triade de sacrifices dans le *piaculum*, à laquelle appartient le sacrifice pour *fiso*/**fise**, est indépendante de la première, dans laquelle Mars est honoré, et le fait que les deux divinités reçoivent leur culte à la même porte

La notion de **b^{h}id^h-tu-/*b^{h}id^h-to-* est attestée dans les aires oscophones. D'une part, un gentilice **b^{h}id^h-t-yo- > Fisius (uel sim.)* est peut-être attesté en osque même dans l'inscription Vetter 81 b = Rix Cp 15 = Crawford CAPVA 8 (forme **fis[**)[91]. D'autre part il existe, déjà à date républicaine, un gentilice *Fisius* dans l'épigraphie latine de Campanie, qui est certainement identique étymologiquement au nom de la « ville Fisienne » à Gubbio[92].

Il nous semble possible de poser que *Fisica* est un dérivé en **-iko-* de la base **b^{h}id^h-tu-/*b^{h}id^h-to-*, probablement dans son emploi comme nom commun et non comme théonyme (donc **b^{h}id^h-t-iko-*)[93]. Si le suffixe **-iko-*

---

n'est pas significatif d'un lien entre les deux). Voir aussi A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », p. 317-334 ; *pace ibid.*, p. 333, il nous paraît toutefois difficile de voir dans la forme πιζηι, épiclèse de Jupiter sur l'inscription Poccetti 169 = Rix Lu 35 = Crawford POTENTIA 11 (RV-19 dans les études de M. Lejeune), une forme liée à *fides*. La notation de **-b^h-* par pi, dans un texte en langue osque (et non grecque), n'a pas de parallèle connu. Il existe des interprétations alternatives de πιζηι, voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 562.

91. Toutefois il n'est pas impossible que ce nom contienne en fait une autre base, **fēs-*, celle du latin *fēriae*, voir B. Cartlidge, « Lexikon und Onomastik : Osk. **físanis** und Idg. **d^{h}eh$_1$s-* », qui développe **fis[aniium]**. W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, p. 475 confond à tort les deux bases.

92. Voir O. Salomies, « The Nomina of the Samnites. A Checklist », p. 153 et E. Dupraz, « Götternamen, göttliche Epiklesen und ihre Ableitungen im Sabellischen : U. **fise/** *fiso*, Sabellisch **pako-/*paku-* », p. 73-74. À Amiternum en Sabine, un gentilice *Fiseuius* est lui aussi apparenté à **b^{h}id^h-tu-/*b^{h}id^h-to-*.

93. D'autres analyses morphologiques sont possibles dans le détail, voir A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », p. 339-340 qui propose des réflexions voisines des nôtres. Quoi qu'il en soit il nous semble plausible que l'épiclèse est dérivée d'un nom commun, comme dans le cas de *Marīca*. L'inscription *CIL* X 203 atteste une I longa : *fIsica*. Si cette graphie note un [ī], celui-ci peut s'expliquer en sabellique à partir de **b^{h}id^h-t-*, par un allongement compensatoire du type de la loi de Lachmann qui atteindrait aussi les sonores aspirées, ce qui ne vaut pas pour le latin ; pour celui-ci, voir G. Meiser, *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*, p. 79 et M. Weiss, *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*, p. 190-191. En revanche un [ī] est inexplicable à partir de φυσική, où la première voyelle est brève. Le plus souvent, quoiqu'il existe des fautes et conventions différentes, I longa note bel et bien une voyelle longue en latin, voir P. Flobert, *Grammaire comparée et variétés du latin. Articles revus et mis à jour (1964-2012)*, p. 475-492. L'hypothèse que *Fisica* présente dans la première syllabe un [ī] pourrait expliquer pourquoi les formes en **fis-**/*fis-* de l'ombrien sont toujours notées avec **-i-**/*-i* : c'est là une des trois graphies possibles pour **-i-* bref dans cette langue, mais c'est la seule graphie possible pour **-ī-*. Le choix systématique d'une graphie en **-i-**/*-i* peut donc s'expliquer simplement par le fait que la voyelle est longue, et non pas par

peut recevoir dans une pareille formation d'épiclèse le signifié de « pourvu de » ou celui de « possesseur de », alors *Fisica* peut désigner une divinité comme « pourvue de *fides*, qui possède de la *fides* ».

Il existe à notre connaissance deux parallèles de noms divins formés au moyen du suffixe **-iko-* en Campanie ou dans une aire limitrophe. Le premier est l'épiclèse **arentikạ[i]** documentée quatre fois (l. A 1, A 3, A 12 et B) sur la défixion Vetter 6 = Rix Cp 37 = Crawford CAPVA 34 après le nom de la déesse **keri**, pendant de Cérès. L'étymologie de cette épiclèse est malheureusement incertaine : il pourrait s'agir d'un emprunt au théonyme grec Ἀράντισι, désignation des Érinyes[94]. L'épiclèse pourrait donc à notre avis signifier « pourvue d'Érinyes » au sens de « maîtresse des Érinyes », ce qui convient fort bien pour un culte attesté dans une défixion.

Le deuxième nom divin en **-iko-* dont la formation est pertinente ici est celui de la déesse *Marīca*, qui reçoit un culte près de Minturnes, dans un marécage dont elle est la maîtresse. Son nom, bien attesté en latin, est un dérivé du thème en **-i- *mari-*, lequel désigne étymologiquement non pas seulement la « mer » mais aussi, et peut-être plutôt, la « lagune », le « marécage au bord d'une côte ». Dans *Marīca* les données latines attestent un [ī] qui peut provenir ou bien d'une contraction entre l'**-i-* final de la base de dérivation et celui du suffixe **-iko-* ou bien d'une variante **-īko-* de ce suffixe[95]. Quoi qu'il en soit la forme nous semble assez transparente pour être comprise de manière certaine comme « celle qui est pourvue

---

la généralisation à cette famille de mots d'une des graphies pour **-i-* au détriment des autres possibles dans le système de la langue. Sur les notations attestées pour **-i-* bref et **-ī-* en ombrien, voir G. Meiser, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, p. 42-43 et p. 45. Pour le gentilice *Fisius* dans l'épigraphie latine, W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, p. 475 note 4 cite des formes à I longa qui corroborent l'analyse ci-dessus esquissée.

94. Le dossier est résumé par F. Murano, *Le* Tabellae defixionum *osche*, p. 51-52 ; voir aussi A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », p. 343-345. Il se peut qu'il existe en osque du nord un adjectif en **-iko-* dérivé d'un théonyme, à savoir *aticus* sur l'inscription Vetter 212 = Rix Pg 1 = Crawford CORFINIVM 1, mais ce dérivé, quelle que soit son analyse qui n'est pas sûre, n'est en tout cas pas en lui-même un nom divin.

95. Pour l'étymologie du nom de *Marīca*, nous suivons l'étude de C. de Simone, « La Nuova iscrizione aurunca arcaica e il nome della dea *Marīca* », p. 61-69, avec bibliographie antérieure. En latin, la forme *Nasīca* pose les mêmes difficultés de détail pour l'explication de [ī], voir M. Fruyt, *Problèmes méthodologiques de dérivation à propos des suffixes latins en* …cus, p. 160-161.

d'une lagune, celle qui possède la lagune »[96] ; elle est employée en synchronie comme théonyme et non comme épiclèse. Selon nous, c'est en latin un emprunt à la variété de sabellique parlée originellement à Minturnes, ou du moins un nom issu d'un latin régional en contact étroit avec le sabellique.

Ces deux parallèles géographiquement proches des attestations de l'épiclèse *Fisica* nous paraissent indiquer que celle-ci qualifie les divinités à laquelle elle est associée comme « pourvues de *fides*, qui possèdent de la *fides* », et donc comme liées aux fonctions de Jupiter, garant de la justice et des normes correctes de relations entre êtres humains et divinités. Le parallèle avec *Marīca* nous paraît montrer que *Fisica* est dérivé d'un lexème et non d'un théonyme. Ici encore nous aboutissons à une conclusion qui rappelle le corpus messapien : en Campanie, Vénus, qualifiée de *Iouia* et de *Fisica*, quel que soit par ailleurs son degré d'assimilation avec Aphrodite, est spécifiquement liée à Jupiter, dieu souverain, garant du droit et des relations entre êtres humains et divinités. Au contraire, l'analyse de *Fisica* comme emprunt à φυσική a l'inconvénient de supposer, avec le statut d'épiclèse, un adjectif issu du grec qui n'est pas attesté dans cette langue comme épiclèse d'Aphrodite[97].

5.6. La présente analyse a un prix : puisqu'elle suppose que Vénus puisse en osque puis en latin de Campanie être « pourvue de *fides*, maîtresse de la *fides* », elle oblige à atténuer ou éliminer l'opposition entre la sphère vénusienne et celle de la *fides* établie par R. Schilling (pour Rome, il est vrai). Au moins en pays campanien, Vénus nous semble explicitement, dans sa titulature, associée à la notion de *fides*.

Il peut subsister une différence entre le mode d'action de Vénus et celui de la *fides*, cependant, puisque la première est dite posséder la seconde *(Fisica)* et non pas exactement identique à la seconde : si l'on souhaite sauver l'opposition établie par R. Schilling, on peut supposer que le mode d'action vénusien, pour un culte, est une façon spécifique mais efficace de répondre aux normes de la *fides*. Il se peut aussi que Rome et la Campanie

96. Le lien entre le culte de *Marīca* et le marécage est souligné aussi par D. Maras, « L'Iscrizione di Trivia ed il culto del santuario alla foce del Garigliano », p. 43-46. Le sanctuaire de *Marīca* près de Minturnes doit être compris comme élément d'un réseau de sanctuaires côtiers, comme le souligne L. Déchery, « Échanger sous contrôle divin : le cas du littoral du Latium méridional entre le VI^e^ et le III^e^ siècles av. J.-C. », p. 305-307.

97. Point souligné à juste titre par A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », p. 316-317.

aient des théologies légèrement différentes sur ce point. Nous n'approfondissons pas ici la question et nous bornons à indiquer qu'en fait les sources à partir desquelles R. Schilling sépare Vénus et *fides* ne nous paraissent pas permettre la conclusion qu'il en tire.

6.1. Reste une difficulté importante : si, comme nous le pensons, *Venus Fisica* est à Pompéi la transcription ou traduction latine d'une formule théonymique osque, quel était, en osque, le théonyme qui précédait l'épiclèse *Fisica* (directement adaptée en latin, comme l'épiclèse *Iouia* fonctionnellement voisine) ? Trois hypothèses paraissent envisageables, non seulement pour Vénus *Fisica*, mais aussi, par prolongement, pour Vénus *Iouia* :

— la Vénus campanienne est l'*interpretatio* latinophone d'une Méfitis osque ;
— la Vénus campanienne est l'*interpretatio* latinophone d'une *herentas* osque ;
— la Vénus campanienne est une **wenh$_1$-os* osque.

6.2. La première hypothèse est couramment adoptée[98]. Méfitis est une divinité des aires oscophones, dont le nom est bien attesté déjà en osque. Ses deux lieux de culte les plus importants – du point de vue de la recherche contemporaine – sont ceux de Rossano di Vaglio en Lucanie, en raison de la richesse de la documentation épigraphique, et de Valle d'Ansanto en Hirpinie, le plus célèbre dans l'Antiquité[99]. Le culte

98. C'est par exemple celle de C. Koch, « Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung », p. 7, de F. Coarelli, « Il Culto di Mefitis in Campania e a Roma », p. 186, de G. Falasca, « Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione) », p. 51-53 et de A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », p. 316 ; voir aussi, moins nettement, C. Koch, « Venus », col. 836. C. Koch, « Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung », p. 7 et p. 25 distingue explicitement la figure divine de *herentas* de celles de Méfitis et de Vénus. L'argumentation de G. Falasca repose notamment sur l'iconographie de la Vénus pompéienne, qui n'est pas celle de la Vénus romaine. Il ne nous semble pas que cette iconographie oriente pour autant vers Méfitis, qui n'a pas de représentation iconographique connue.

99. À propos du culte de Méfitis, voir le bilan proposé par O. de Cazanove, « Le Lieu de culte de Méfitis dans les *Ampsancti ualles* : des sources documentaires hétérogènes », en particulier p. 159-160. Cet auteur étudie en particulier le gauchissement subi par la personne divine de Méfitis lors du passage à la langue latine, qui a effacé les associations théologiques et rituelles originelles de la déesse, difficiles à reconstituer. Méfitis osque n'est pas, en tout cas, une déesse des émanations méphitiques. Nous partageons les réserves de M. Di Fazio, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, p. 93-94 sur l'interprétation du culte de Méfitis comme artémidéen, proposée sur la

de Méfitis a secondairement été introduit à Rome et dans le nord de la péninsule soumis à la domination romaine[100]. Il est malheureusement difficile de déterminer la ou les fonctions assumées par cette divinité dans les panthéons et les cultes oscophones, au-delà du fait que son sanctuaire de Rossano di Vaglio accueille le culte de plusieurs autres divinités, par exemple Mars, Jupiter et Vénus[101].

Quoi qu'il en soit, il est de fait que Méfitis et Vénus partagent une épiclèse commune, *Fisica*[102], comme nous l'avons déjà souligné. Michel Lejeune a aussi supposé qu'elles étaient toutes deux qualifiées d'*Vtiana* (voir ci-dessous). Ceci peut plaider pour l'analyse de Vénus *Fisica* comme l'*interpretatio* latinophone de Méfitis *Fisica*. Un troisième argument est que Méfitis est documentée à Pompéi, lieu du culte de Vénus *Fisica*, par une inscription peinte sur un pilier de porte de maison (Vetter 32 = Rix Po 55 = Crawford POMPEI 38), dont le texte est : **maamiie<í>se(n). mefíta<n>aís / [2]++++íkín[-?-]**.

La première ligne peut être comprise comme « In the house of Mamius (Maamiis) on the occasion of the Mefitalia »[103] ou encore comme « nelle feste *Mefitaia* dei Mamii »[104]. Dans le premier cas, il existe une fête appelée **mefíta<n>aís** *(uel sim.)* à Pompéi, vraisemblablement publique et intégrée au calendrier de la cité ; dans le second, le texte pourrait renvoyer à un culte familial à Méfitis de la part de la *gens Mamia*. Ce texte de Pompéi peut plaider pour l'identité de la Vénus poliade avec la Méfitis à laquelle il fait indirectement référence.

---

base d'indices qui nous paraissent insuffisants par L. Cerchiai, « Appunti sui culti di Marica e Mefite ». Pour l'épigraphie de Rossano di Vaglio, voir le bilan de M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*. Pour l'étymologie possible du théonyme Méfitis, qui pourrait, comme *Marīca*, renvoyer à la nature physique du lieu d'un sanctuaire, en l'occurrence celui de Valle d'Ansanto avec sa source bouillonnante, voir H. Blanchet, « Méfitis osque et Méfitis romaine, des sources limpides aux eaux pestilentielles » ; cette étymologie, même si elle est correcte, renseigne fort peu, bien entendu, sur le culte et la théologie de la déesse.

100. Pour les modalités de cette introduction à Rome, voir les spéculations divergentes de M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 47 et de F. Coarelli, « Il Culto di Mefitis in Campania e a Roma », p. 188-190.
101. Pour les divinités qui reçoivent un culte dans le sanctuaire de Méfitis de Rossano di Vaglio, voir M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 56-63.
102. Si notre analyse de cette épiclèse est correcte, elle ne peut pas être utilisée pour lier Méfitis à la fécondité, la φύσις grecque, *pace ibid.*, p. 61.
103. Ainsi M. Crawford (dir.), Imagines Italicae. *A Corpus of Italic Inscriptions*, p. 685.
104. Ainsi F. Coarelli, « Il Culto di Mefitis in Campania e a Roma », p. 185.

Enfin, un quatrième argument en faveur d'une assimilation de Méfitis à Vénus peut résider dans la dédicace osque de Rossano di Vaglio où ϝενζηι est associée au nom de Méfitis ou à un dérivé de ce dernier.

En ce qui concerne la première épiclèse, *Fisica*, il nous semble cependant qu'elle ne prouve pas l'assimilation de Méfitis à Vénus à date latinophone. Outre que l'attestation relative à Méfitis (Grumentum, Lucanie) est éloignée géographiquement de celles liées à Vénus (Pompéi, Campanie), si notre interprétation de *Fisica* est correcte, cette épiclèse lie les deux divinités à la notion de *fides* (ou plutôt à son pendant osque) et donc à des fonctions dont le garant suprême est Jupiter. Pour Méfitis comme pour Vénus, l'association avec Jupiter est par ailleurs bien documentée [105]. Le partage de la même épiclèse ne prouve donc pas l'identité des deux divinités dans un quelconque contexte chronologique ou spatial [106], mais seulement leur appartenance (au moins dans certains contextes) à la sphère de Jupiter.

La seconde épiclèse, *Vtiana*, est bien attestée pour Méfitis, mais pas pour Vénus : elle figure selon M. Lejeune sur un unique document, une inscription latine retrouvée à Rossano di Vaglio avant les fouilles et perdue à présent, *CIL* X 128, dont la l. 2 peut selon lui être lue *-?-]uen(eri). u<t>ian<ae> [-?-* [107]. Si même la lecture proposée par M. Lejeune était correcte, cette dénomination ne plaiderait pas du tout pour une identification de Vénus et de Méfitis, au contraire : *Vtiana*, quelle qu'en soit l'explication [108], est une épiclèse qui qualifie une divinité comme liée au sanctuaire de Rossano di Vaglio [109] ; il est exact qu'elle est portée aussi par Méfitis ; mais précisément dans les inscriptions latines qui, à Rossano di Vaglio même et à Potenza,

105. Voir les remarques de M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 56-57 sur la présence de Jupiter à Rossano di Vaglio.
106. De même, par exemple, le partage de l'épiclèse *Victor*, portée par Jupiter et par Hercule à Rome, ne prouve pas l'identité de ces deux figures divines, voir G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, p. 205-207 et p. 437.
107. Ce texte porte le numéro RV-04 bis dans les travaux de M. Lejeune ; il ne porte pas encore de numéro chez M. Lejeune, « Seconde note sur le sanctuaire lucanien de Rossano di Vaglio », p. 291-292.
108. L'hypothèse selon laquelle *Vtiana* est une forme de gentilice utilisée comme épiclèse, qui renvoie à un culte originellement gentilice lié à une *gens Vtiana* (attestée en Lucanie), est séduisante parce que morphologiquement fondée, mais nullement contraignante. Voir à ce sujet M. Torelli, « I Culti di Rossano di Vaglio », p. 85.
109. Voir M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 36-37 et p. 54.

indiquent la survie du culte à date latinophone, le théonyme Méfitis apparaît sous sa forme originelle, et n'est pas transposé en Vénus[110]. La Vénus *Vtiana*, si elle existait, ne prolongerait donc pas Méfitis (laquelle survit avec son nom originel), mais seulement la Vénus associée à cette dernière dans le cadre du sanctuaire dès l'épigraphie oscophone. En fait, la lecture proposée par M. Lejeune pour l'inscription *CIL* X 128 est certainement erronée[111] : l'inscription *CIL* X 128 est une épitaphe d'époque impériale à formulaire *D(is) M(anibus)* et ne renvoie très probablement pas au culte de Vénus *Vtiana*. Elle contient seulement un gentilice *Ven+uianiaẹ*.

La même conclusion de prudence vaut pour l'inscription de Pompéi : qu'elle atteste une fête publique au nom de Méfitis ou, ce qui nous semble moins probable[112], un culte privé de cette déesse à Pompéi, rien ne prouve de manière certaine que ce culte soit identique à celui de Vénus *Fisica Pompeiana* lui-même (l'épiclèse *Fisica*, au reste, n'est pas documentée pour la Méfitis de Pompéi). De même, l'inscription osque qui mentionne ϝενζηι.μεϝ[n'indique pas non plus de manière nette une identification, puisque le premier théonyme figure à côté du second ou d'un dérivé du second ; dans la première hypothèse, qui n'est nullement assurée, il peut s'agir plutôt

110. Voir *ibid.*, p. 36-39.

111. Voir M. Torelli, « I Culti di Rossano di Vaglio », p. 84 ; M. Lejeune, « Seconde note sur le sanctuaire lucanien de Rossano di Vaglio », p. 291-292, ayant lu dans la notice du *CIL* X, p. 961, la mention d'une lecture *uen. uiania.*, paraît avoir pensé qu'il s'agissait là de l'entièreté de l'inscription. Mais comme le montre p. 961 du *CIL* X le renvoi explicite à la notice *CIL* X 128, à la p. 21 du même corpus, ce qui est publié p. 961 est une lecture alternative pour une partie seulement du texte, lequel est une épitaphe et ne peut pas renvoyer à un culte de Vénus *Vtiana*.

112. La syntaxe des deux mots de la l. 1 du texte paraît être la suivante : postposition **-e(n)** à la fin du premier mot graphique, génitif **maamiie<í>s** complétant le lexème sous-entendu régi par cette postposition, puis cas oblique **mefíta<n>aís**, à valeur de complément de date, donc au total deux groupes nominaux distincts. C'est là l'analyse des *Imagines Italicae*. En effet, *pace* F. Coarelli, la postposition **-en* ne régit probablement pas le complément de date (lequel serait à son tour complété par le génitif), car ceux-ci, en osque, apparaissent au locatif singulier ou à l'oblique pluriel, sans préposition ou postposition, voir K. Tikkanen, *A Sabellian Case Grammar*, p. 146-150. On ne peut pas ramener l'ensemble de la ligne à un seul groupe nominal. Au contraire, l'hypothèse que **maamiie<í>se(n)** (« dans [la maison] de Mamius ») représente l'équivalent du tour latin *ad Castoris [aedem]* ne pose aucune difficulté ; voir pour le tour latin T. Burkard, M. Schauer, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, p. 368-369.

d'une paire asyndétique que de deux formes coréférentielles[113] ; dans la seconde, il est certain que les deux divinités ne sont pas considérées comme identiques, mais simplement comme rattachées l'une à l'autre.

Au total, l'hypothèse que la Vénus campanienne, ou du moins celle de Pompéi, soit la latinisation d'une Méfitis, n'est absolument pas assurée. Ce qui est certain, en revanche, c'est que les deux figures divines peuvent être associées dans le culte (comme c'est le cas à Rossano di Vaglio) et être toutes deux rattachées à la notion de *fides*, donc à des fonctions liées à la théologie de Jupiter. Il semble s'agir plutôt de deux figures voisines que d'une seule et même divinité.

6.3. Possible également, mais encore plus incertaine, est la deuxième proposition d'identification, avec *herentas*[114]. Il s'agit là d'un ancien substantif abstrait en **-tāt-* dérivé du participe présent actif d'un lexème sabellique commun qui signifie « vouloir », **ǵʰer-yᵉ/₀-*[115]. Ce substantif a été employé comme théonyme dans plusieurs des aires de langue osque et il est certain que la divinité concernée est assimilée à l'Aphrodite grecque. Les attestations sûres du théonyme ou de son dérivé *herentatia* se trouvent sur le versant adriatique des Apennins (Péligniens, Marrucins, Frentaniens) et aussi en Campanie, en l'occurrence à Herculanum et à Cumes[116].

---

113. Voir M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 61 : il n'existe pas à Rossano di Vaglio de dénomination double où les deux termes soient coréférentiels l'un de l'autre, *pace* A. Calderini, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », p. 316.
114. Défendue notamment par F. Coarelli, « *Venus Iovia, Venus Libitina* ? Il santuario del fondo Patturelli a Capua », p. 379, sans argumentation détaillée ni mention de Méfitis, contrairement à l'étude du même auteur de 1998. L'analyse du lieu de culte du fondo Patturelli de Capoue comme renvoyant à une figure divine voisine de celle de Vénus *Libitina* à Rome, liée aux funérailles, proposée par F. Coarelli *(ibid.)*, pose problème, s'il est exact, comme le suggère M. Crawford, « The Fondo Patturelli Sanctuary at Capua: Excavation and Interpretation », p. 34-35, que ce lieu de culte, dont le nom du ou de la titulaire n'est pas connu directement, n'est pas associé à une nécropole. Par ailleurs, il n'est pas du tout certain que la Vénus *Iouia* campanienne soit liée à un Jupiter chtonien, comme l'écrit F. Coarelli, « *Venus Iovia, Venus Libitina* ? Il santuario del fondo Patturelli a Capua », p. 384 ; l'analyse de *Fisica* que nous proposons oriente dans une autre direction.
115. La reconstruction du thème de présent pose des difficultés qui sont résumées en dernier lieu par N. Zair, *Oscan in the Greek Alphabet*, p. 126-128. Pour la dérivation de l'abstrait puis théonyme *herentas*, voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 319-320.
116. Voir les inscriptions Vetter 213 = Rix Pg 9 = Crawford CORFINIVM 6, Poccetti 204 = Rix MV 6 = Crawford TEATE MARRVCINORVM 4, Vetter 172 = Rix Fr 4 = Crawford HISTONIVM 7, Crawford HISTONIVM 8 Stamp, Poccetti 129 = Rix Cm 11 = Crawford CVMAE 5

Plusieurs indices prouvent que *herentas* est assimilée par les populations oscophones à Aphrodite. Cette assimilation est certaine en Campanie pour la *herentas* d'Herculanum, qui porte l'épiclèse **herucinaí**. *Venus Erycina* est à Rome un culte de l'Aphrodite du mont Éryx en Sicile, site occupé et défendu par une troupe romaine pendant la première guerre punique ; en 217, après le désastre du lac Trasimène, Quintus Fabius Maximus voue un temple à *Venus Erycina* en souvenir de cet épisode, lequel est consacré en 215[117]. C'est certainement d'après le modèle romain que **herentateí. herucinaí** reçoit à date tardive un culte à Herculanum, et ce culte prouve donc à cette date et en ce lieu une double assimilation de *herentas* à la Vénus romaine et à l'Aphrodite grecque ; la figure de *herentas* elle-même et l'assimilation avec Aphrodite, cependant, peuvent être antérieures.

(dédicace au datif **heretatei** sur un vase, datée hypothétiquement d'environ 200 avant notre ère) et Vetter 107 = Rix Cm 10 = Crawford HERCVLANEVM 1 (dédicace à **herentateí. herucinaí** au datif sur un autel, datée d'environ 150 à 90 avant notre ère, donc à une date tardive, en raison de la présence d'un cognomen dans le texte). Beaucoup moins certains sont les cas des inscriptions fragmentaires Vetter 155 = Rix Sa 16 = Crawford TERVENTVM 9 et Rix Lu 17 = Crawford POTENTIA 32, qui pourraient, très hypothétiquement et spéculativement, documenter un culte de *herentas* respectivement à Pietrabbondante et à Rossano di Vaglio. Sur la première inscription, qui pourrait aussi par exemple contenir le nom d'Hercule, voir A. La Regina, « Sannio. Pietrabbondante », p. 324. La seconde inscription porte le numéro RV-57 dans les différentes études de M. Lejeune, qui adopte une autre restitution des lettres]τες à la l. 3. Il faut peut-être ajouter encore au dossier un timbre sur tuile de Pietrabbondante tel que publié par A. La Regina, « Sannio. Pietrabbondante », p. 326-327 à partir de trois exemplaires, lequel pourrait mentionner **he(rentateís) ír(ukinas)** comme à Herculanum si les développements proposés par l'éditeur sont corrects, ce qui n'est nullement certain selon nous. Ce timbre avait été publié de manière inexacte, à partir d'un premier exemplaire lacunaire, par Crawford TERVENTVM 30 Stamp.

117. À propos du culte romain de *Venus Erycina* voir R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 233-266 ainsi que G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, p. 454 et p. 470-471. Contrairement à la proposition de R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, p. 239, nous pensons que l'inscription osque, sensiblement plus récente que la dédicace du sanctuaire romain, renvoie à l'adoption d'un culte de type romain et pas à des contacts dépourvus d'intermédiaires avec la Sicile (ce qui ne veut pas dire que les oscophones de Campanie ne connaissent pas le lieu de culte sicilien). La présence de Vénus *Erycina* à Potenza où Méfitis reçoit un culte à la suite de celui du sanctuaire de Rossano di Vaglio ne prouve certainement pas l'identité des deux divinités, *pace* F. Coarelli, « Il Culto di Mefitis in Campania e a Roma », p. 186 : tout au contraire, le fait que les deux cultes coexistent en latin sur ce site prouve qu'ils sont distincts.

L'assimilation de *herentas* à Aphrodite, en effet, est certaine aussi en pays nord-osque (Péligniens, Marrucins) où les inscriptions mentionnant des prêtresses de *herentas* coexistent avec des épitaphes latines de prêtresses de Vénus et reprennent lointainement le modèle messapien des épitaphes de prêtresses d'Aphrodite (de même qu'en pays nord-osque les épitaphes osques et latines de prêtresses de Cérès reprennent le modèle des inscriptions messapiennes pour des prêtresses de Dèmèter)[118].

Nous ne discutons pas ici en détail les valences du culte de l'Aphrodite grecque qui sont reprises en pays osque ; en tout cas il est certain que *herentas* est assimilée par les locuteurs oscophones à cette déesse[119]. C'est cette assimilation complète entre *herentas* et Aphrodite, et surtout l'absence de liens de *herentas* avec Jupiter, qui rendent douteuse l'identité entre *herentas* et Vénus en pays osco-campanien. La Vénus osco-campanienne a des liens avec Aphrodite, quoique l'inscription de Caulonia ne puisse pas être interprétée de manière certaine comme la preuve d'une identification avec celle-ci. Il est de fait qu'en Campanie le culte de Vénus *Iouia* s'adresse à une divinité qui paraît assimilée à Aphrodite. Mais la Vénus du pays osco-campanien semble surtout, comme Méfitis, être associée à la province divine de Jupiter, ainsi que le montrent les épiclèses *Iouia* et

118. L'existence de ces modèles messapiens en pays nord-osque a été proposée de manière convaincante à propos des prêtresses de Cérès par P. Poccetti « Una Nuova iscrizione peligna e il problema di *an(a)c(e)ta* », p. 515-516. Elle vaut aussi pour celles de Vénus, comme l'a prouvé plus récemment P. Poccetti, « La Diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica : appunti per un *dossier* », p. 103-107. Dans les deux aires, il existe des prêtresses des deux divinités. Leurs épitaphes se signalent parfois, tant en pays nord-osque qu'en pays messapien, par une particularité significative dans le formulaire : la hiéronymie, c'est-à-dire le fait que la prêtresse ne porte pas d'autre nom propre que son titre de prêtresse de la divinité. Il s'agit en pays nord-osque d'un emprunt aux modèles messapiens. Pour les prêtresses messapiennes de Dèmèter, voir A. von Blumenthal, « Zur Interpretation der messapischen Inschriften », p. 99, qui rattache leur hiéronymie facultative à des modèles grecs ; voir aussi C. de Simone, « Su *Tabaras* (femm.-*a*) e la diffusione di culti misteriosofici nella Messapia », p. 184.

119. Un indice supplémentaire en ce sens est représenté par l'épiclèse *Vranias* attestée au génitif dans l'épitaphe Vetter 213 = Rix Pg 9 = Crawford CORFINIVM 6, qui est la simple transcription d'une épiclèse grecque d'Aphrodite. *Vranias* renvoie à la même divinité que *herentas* à la fin du texte, et cette dernière, comme Aphrodite Ourania, doit être (notamment) « préposée à la genèse de la vie sous tous ses aspects », selon les termes de V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, « Vénus et Aphrodite : 60 ans après la thèse de Robert Schilling », p. 33. Voir pour la forme osque *Vranias* par exemple A. L. Prosdocimi, « Le Religioni degli Italici », p. 524.

Fisica. Ce lien n'apparaît pas dans le cas de *herentas*. Pour cette raison, il est difficile de considérer la Vénus osco-campanienne comme un doublet de *herentas*.

D'autre part, les deux théonymes *herentas* et Vénus coexistent en osque. Il est possible, mais arbitraire et difficile, de considérer qu'il existe une distribution complémentaire entre les deux noms, celui de Vénus étant attesté plus au sud que celui de *herentas* dans l'état présent de la documentation[120]. La coexistence des deux noms dans la même langue peut plutôt renvoyer à deux figures divines différentes, quoique toutes deux susceptibles d'être assimilées à Aphrodite de deux manières distinctes. Il n'est donc pas possible de repousser absolument l'hypothèse que la Vénus *Fisica* de Pompéi et la Vénus *Iouia* des cités campaniennes se soient nommées *herentas* en osque, mais cette hypothèse ne paraît pas la plus probable.

6.4. Il nous paraît donc envisageable – mais nullement certain – que la Vénus campanienne, subordonnée à Jupiter, pourvue de *fides*, mais vraisemblablement distincte de Méfitis, prolonge une **wenh$_1$-os* osque homonyme[121], dont le nom dans cette langue est attesté à Rossano di Vaglio et à Caulonia, plus au sud. En Campanie s'observe une constellation théologique et rituelle où Vénus est associée comme en pays messapien avec le dieu souverain, garant de la justice dans les cités et des relations correctes entre êtres humains et divinités ; toutefois, ici, un lien avec la féminité et donc certainement avec Aphrodite apparaît aussi. Il nous paraît légitime de supposer que cette divinité qui se nomme en latin de Campanie Vénus portait en osque le même nom qu'en pays messapien et qu'à Rome, à savoir **wenh$_1$-os*. S'il en est ainsi, contrairement au cas du messapien où

120. Le fait que l'épiclèse *Fisica* soit documentée à la fois en Campanie et en Lucanie plaide contre l'hypothèse d'un clivage géographique entre une aire où est honorée *herentas* (Campanie) et une aire où est honorée ϝενζηι/ϝεζεις (Lucanie et régions encore plus méridionales). En outre, la présence du nom *Venus* au nord de la Campanie, à savoir en latin, plaide aussi pour une attestation de ce théonyme en osque de Campanie, puisqu'il n'est pas probable qu'il y ait un hiatus géographique entre les attestations latines de ce nom et celles de l'osque du sud et du messapien.

121. Alors qu'une Méfitis osque aurait peut-être plutôt été latinisée en gardant son nom de *Mefitis*, très bien attesté dans la documentation latine épigraphique et littéraire à propos de divers sites, voir les données rassemblées par M. Lejeune, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 15-20 et p. 44-50 et par O. de Cazanove, « Le Lieu de culte de Méfitis dans les *Ampsancti ualles* : des sources documentaires hétérogènes », p. 145-146. L'argument ne vaut pas face à *herentas*, dont le nom n'a pas été emprunté par le latin.

le genre grammatical du théonyme est inconnu, le nom de Vénus est en osque du féminin (dans les deux attestations épigraphiques directes de ce théonyme dans cette langue, aucune expansion n'atteste explicitement le féminin, mais le culte campanien montre une relation avec la féminité).

Si l'on admet cette hypothèse, dans la Campanie oscophone, il existe une divinité nommée Méfitis qui peut être associée à Jupiter, une autre divinité nommée *herentas* et pleinement assimilée à l'Aphrodite grecque (dans toutes ses différentes valences ?), et une troisième divinité nommée Vénus, qui est une « petite déesse » de la sphère de Jupiter, honorée sous les épiclèses de *Iouia* et de *Fisica*, elle aussi susceptible d'être identifiée à Aphrodite. Une pareille hypothèse, qui n'a rien d'une certitude, impliquerait qu'en Campanie comme dans les aires messapiennes Vénus et Aphrodite soient en principe distinctes, puisque la seconde peut être assimilée aussi bien à la première qu'à *herentas* : les hypothèses que pose R. Schilling pour les origines de la Vénus romaine s'appliqueraient largement, encore en synchronie, dans les régions oscophones et principalement en Campanie.

Toutefois, il est imaginable, par exemple, qu'il y ait eu une assimilation secondaire entre *herentas* et Vénus, en osque, avant même le passage définitif à la langue latine, par exemple à cause du modèle latin où Vénus combine la figure d'une subordonnée de Jupiter et celle d'une Aphrodite grecque, ou bien à cause des liens que la Vénus osque, dès avant la mise en place de la domination romaine, paraît avoir noués avec Aphrodite. En ce cas, la divinité qui plus tard est honorée comme Vénus *Iouia* et Vénus *Fisica*, en osque tardif, se serait déjà appelée aussi *herentas*, et non plus seulement ϝενζηι/ϝεζεις.

7.1. Les deux points que nous avons soulignés dans cette étude sont les suivants :

— en pays messapien, il existe un culte de **venas** et un culte d'**aprodita**, et l'épigraphie indique clairement que les deux sont distincts. Les fonctions attribuées à chacune des deux figures divines sont différentes. La divinité **venas** est étroitement liée à **zis**, correspondant de Jupiter et de Zeus, elle est invoquée comme garante d'actes importants (de nature diverse, mais en tout cas assez majeurs pour être commémorés épigraphiquement) ; il est possible, mais pas entièrement certain, qu'il s'agisse d'un théonyme féminin. La déesse **aprodita**, pour sa part, est associée à la féminité (mais aussi au pouvoir politique), elle correspond à l'Aphrodite

grecque dont elle porte le nom, elle est mentionnée tant dans les épitaphes de ses prêtresses que dans des commémorations de dédicaces faites exclusivement par des femmes.

— en pays osque, il existe une divinité nommée ϝενζηι/ϝεζεις, connue par deux attestations méridionales. La plus ancienne des deux prouve qu'il ne s'agit pas de l'emprunt du théonyme latin *Venus*. Cette divinité encore mal attestée dans la documentation en langue osque n'est pas nécessairement assimilée purement et simplement à Aphrodite – l'inscription de Caulonia ne suffit pas à le prouver – et paraît plutôt pouvoir être associée à Méfitis, laquelle elle-même partage son sanctuaire notamment avec Jupiter souverain. En outre, il existe une série d'inscriptions latines qui documentent en Campanie un culte de Vénus largement diffusé parmi les cités de la région et probablement issu d'un plus ancien culte de langue osque. Ce culte fait de Vénus une subordonnée de Jupiter, pourvue de la *fides* qui fait partie des notions associées au culte de celui-ci. Nous émettons l'hypothèse qu'en osque de Campanie aussi cette divinité se nommait ϝενζηι/ϝεζεις < **wenh$_1$-os*. Il est à observer que ce culte campanien, lié à la féminité, suppose une assimilation avec Aphrodite, probablement dès une date ancienne, mais sans effacement du lien avec Jupiter.

Toutes ces données nous paraissent confirmer une des thèses centrales défendues, à partir d'éléments purement latins, par R. Schilling : Vénus n'est pas aux origines de son culte une simple *interpretatio* latine de l'Aphrodite grecque. Aussi bien en pays messapien qu'en pays oscophone, il existe une divinité qui semble être dès le début de son culte l'adaptation consciente et volontaire d'Aphrodite : en messapien, elle se nomme **aprodita**, en osque, elle s'appelle *herentas*, et les épitaphes de prêtresses péligniennes montrent que les populations oscophones ont traduit par *herentas* non seulement le nom grec mais aussi le nom messapien d'Aphrodite/**aprodita**. Au contraire, la Vénus messapienne et osque, **venas**/ϝενζηι/ϝεζεις, comme son homologue romaine, dut être d'abord la personnification d'une notion, celle de **wenh$_1$-os*, qui désigne un mode de relation entre êtres humains et divinités, un mode de propitiation, placé sous la tutelle de Jupiter, gardien des relations correctes en particulier entre êtres humains et divinités ; en osque, elle semble cependant aussi identifiée avec une Aphrodite.

Le problème de l'assimilation entre la figure divine appelée **wenh$_1$-os* et celle d'Aphrodite reste entier. Si nos hypothèses sont correctes, cette assimilation n'a pas eu lieu en pays messapien ; en pays oscophone, aussi bien les données du sanctuaire de Punta Stilo (mais leur interprétation est très incertaine) que celles des inscriptions plus tardives en latin de Campanie semblent montrer un degré d'identification entre les deux déesses, concurremment avec l'identification apparemment sans réserve de *herentas* et d'Aphrodite.

7.2. Deux prolongements peuvent être apportés aux hypothèses qui précèdent. Le premier part du fait que le messapien, linguistiquement, n'est pas une langue du groupe italique[122]. Il n'est pas probable qu'à la fois en messapien et en italique (latin, osque) le substantif dont est issu **venas**/ϝενζηι/ϝεζεις/*Venus* soit un héritage direct de l'indo-européen, dans les deux groupes de langues indépendamment l'un de l'autre. En dehors de l'italique et du messapien, en effet, seul le sanscrit atteste **wenh$_1$-os* : il ne s'agit pas d'un lexème qu'on s'attend à retrouver dans de nombreux groupes de la famille indo-européenne. Il semble bien plutôt que dans l'un des deux groupes au moins les formes issues de **wenh$_1$-os* soient un emprunt à l'autre groupe de langues, soit du messapien vers l'italique, soit de l'italique vers le messapien. Cette hypothèse est d'autant plus probable qu'en messapien comme en osque et en latin le lexème **wenh$_1$-os* est attesté en fait comme théonyme, donc aisément susceptible d'emprunt comme désignation d'une divinité, par simple adoption d'un culte d'origine allogène.

En latin, il existe au moins un lexème apparenté à **wenh$_1$-os*, à savoir *uenerari*, nous l'avons vu, lequel suppose un emploi non théonymique de **wenh$_1$-os*. Il est donc probable que c'est en italique que le terme est hérité, et que c'est en messapien qu'il représente un emprunt, soit à la rigueur comme lexème, soit plus probablement comme théonyme, ou bien encore à un moment de transition où les deux emplois coexistaient. Cet emprunt a dû être fait à une langue italique, en l'espèce l'osque voisin[123]. Les données messapiennes représentent donc peut-être des attestations indirectes de

122. Ce point n'est pas controversé, voir par exemple J. Matzinger, *Messapisch*, p. 20-21.

123. Hypothèse déjà émise par H. Rix, « Ein neuer oskisch-griechischer Göttername in Pompei », p. 495 note 16, sans justification. Par ailleurs, le phénomène n'est pas isolé. Comme l'a montré R. Gusmani, « Messapisches », p. 147, la désignation messapienne du « vœu » **(ogrebis)** est apparentée de manière spécifique à l'adjectif ombrien « votif »

l'existence du culte de ϝενζηι/ϝεζεις en osque, déjà au VI^e^ siècle, et plus précisément d'un culte osque qui ne manifeste pas encore d'assimilation entre ϝενζηι/ϝεζεις et Aphrodite, laquelle assimilation n'existe pas en messapien. Dans ce contexte, il est probable, mais pas certain, qu'en messapien, sur le modèle osque, le théonyme soit du féminin.

Un deuxième prolongement à nos hypothèses concerne la répartition géographique et chronologique des attestations. Selon nous, R. Schilling avait raison de poser que Vénus était avant tout la désignation divinisée d'un mode de propitiation ; elle appartient en ce sens à la sphère des « petits dieux » associés à Jupiter ; et elle n'est pas la simple adaptation de l'Aphrodite grecque. Mais il nous semble que les attestations messapiennes et aussi osques documentent encore, plus ou moins nettement, la situation dans laquelle il n'y a pas identité totale entre Vénus et Aphrodite, et cela à une date ancienne, antérieure à tout contact suffisamment étroit et dissymétrique pour poser la pure et simple adoption d'un culte latin. Sur ce point nous sommes en désaccord avec R. Schilling et avec son modèle centré sur le Latium.

Il serait souhaitable de pouvoir déterminer où et dans quel contexte **wenh$_1$-os* est devenu le nom d'une divinité. Comme indiqué ci-dessus, il nous semble peu probable que ce soit en pays messapien. Mais toutes les autres hypothèses (Latium ? Campanie ? autre région oscophone ?) sont envisageables, pourvu qu'on raisonne dans le cadre d'une koinè bien antérieure à la mise en place de la domination romaine, et non pas dans celui de l'adoption récente par des périphéries des modes et usages de Rome devenue centre d'un vaste domaine[124]. Si même le lieu de départ du culte est à chercher dans le Latium, sa diffusion est nécessairement très ancienne, datable du VI^e^ siècle au plus tard. Comme pour les modalités

---

(vufru). Dans une étude à paraître, nous développons l'hypothèse que cette parenté renvoie à un emprunt ancien du messapien à une langue italique qui doit une nouvelle fois être l'osque.

124. Nous n'avons pas envisagé ici de manière détaillée l'ensemble des données romaines et plus généralement latines. L'hypothèse de R. Schilling, nous l'avons vu, suppose que le culte de Vénus (et l'identification avec Aphrodite) ont leur origine à Rome ou du moins dans le Latium ; celle de C. Koch, « Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung », p. 17-31 est que le culte de la déesse Vénus (selon lui totalement identifiée dès les origines avec Aphrodite) a été introduit à Rome et dans le Latium à partir des aires sabelliques. Nous ne proposons pas d'hypothèse sur ce point.

exactes de l'assimilation secondaire à Aphrodite[125], notre analyse est agnostique sur ce sujet. Un point nous paraît sûr, cependant : il n'est pas probable que l'ancien nom commun soit devenu un théonyme de manière indépendante dans les trois aires. C'est dans un vaste domaine géographique que **wenh$_1$-os* a subi les transformations qui en font un théonyme ; la continuité dans l'espace plaide, elle aussi, pour l'existence du théonyme ϝενζηι/ϝεζεις en Campanie, entre le Latium d'une part, les aires osques du sud et messapiennes de l'autre.

Abréviations

Crawford : CRAWFORD, Michael (dir.), Imagines Italicae. *A Corpus of Italic Inscriptions*, Londres 2011.

MLM : DE SIMONE, Carlo, MARCHESINI, Simona, *Monumenta linguae Messapicae*, Wiesbaden 2002.

Poccetti : POCCETTI, Paolo, *Nuovi documenti Italici a complemento del manuale di E. Vetter*, Pise 1979.

Rix : RIX, Helmut, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*, Heidelberg 2002.

Vetter : VETTER, Emil, *Handbuch der italischen Dialekte*, t. I. *Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953.

Bibliographie

ADAMESTEANU, Dinu, LEJEUNE, Michel, « Il Santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio », *Atti della Accademia nazionale dei lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 8-16 (1971-1972), p. 39-83 et tables I-XX.

AMPOLO, Carmine, « Iscrizioni greche dal santuario di Punta Stilo », dans M. C. Parra (dir.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). Contributi storici, archeologici e topografici*, Pise 2007, t. II, p. 43-54.

BATTILORO, Ilaria *et al.*, « New Investigations at the Sanctuary of Venus in Pompeii : Interim Report on the 2017 Season of the *Venus Pompeiana Project* », *FOLD&R Italy* 425 (2018). URL : http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2018-425.pdf, consulté le 29 juillet 2021.

125. Aussi bien Rome que les aires oscophones peuvent être considérées comme à l'origine de l'identification entre Vénus et Aphrodite ; à propos des aires oscophones, voir ci-dessus. De même, aussi bien Rome que les aires oscophones peuvent être considérées comme le théâtre de la transformation de **wenh$_1$-os* en théonyme.

BIVILLE, Frédérique, *Les Emprunts du latin au grec. Approche phonétique*, Louvain, Paris 1990-1995.

BLANCHET, Hugo, « Méfitis osque et Méfitis romaine, des sources limpides aux eaux pestilentielles », dans R. Garnier (dir.), *Loanwords and Substrata : Proceedings of the Colloquium held in Limoges (5th-7th June, 2018)*, Innsbruck 2020, p. 89-112.

BLUMENTHAL, Albrecht von, « Zur Interpretation der messapischen Inschriften », *Indogermanische Forschungen* 54 (1936), p. 81-113.

BOURDIN, Stéphane, *Les Peuples de l'Italie préromaine. Identités, territoires et relations inter-ethniques en Italie centrale et septentrionale (VIII^e^-I^er^ s. av. J.-C.)*, Rome 2012.

BRIQUEL, Dominique, « Sur les Aspects militaires du dieu ombrien Fisus Sancius », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 90-1 (1978), p. 133-152.

BURKARD, Thorsten, SCHAUER, Markus, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, Darmstadt 2012 (2000[1]).

CALDERINI, Alberto, « Sull'Epiteto *Fisica* di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in **-iko-* ed *-āno-* », dans R. Bombi *et al.* (dir.), *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, Alexandrie 2006, t. I, p. 315-359.

CALZECCHI-ONESTI, Giorgio, « *Ocr-* ed *acr-* nella toponomastica dell'Italia antica », *Studi etruschi* 3-49 (1981), p. 165-189.

CAMODECA, Giuseppe, « Donne e vita cittadina : nuovi dati da *Puteoli*, *Cumae* e *Nola* del I secolo d.C. », dans A. Buonopane, F. Cenerini (dir.), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica. Atti del II seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica. Verona, 25-27 marzo 2004*, Faenza 2005, p. 163-182.

CARTLIDGE, Benjamin, « Lexikon und Onomastik : Osk. **físanis** und Idg. **d^h^eh~1~s-* », *Linguarum Varietas* 2 (2013), p. 45-51.

CAZANOVE, Olivier de, « Le Lieu de culte de Méfitis dans les *Ampsancti ualles* : des sources documentaires hétérogènes », dans O. de Cazanove, J. Scheid (dir.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École française de Rome et le Centre Jean-Bérard. Naples, Centre Jean-Bérard, 30 novembre 2001*, Naples 2003, p. 145-179.

CERCHIAI, Luca, « Appunti sui culti di Marica e Mefite », *Ocnus* 7 (1999), p. 235-241.

CICERI, Marco, « Il Genitivo messapico in *-ihi* », *Acme* 65-3 (2012), p. 71-102.

COARELLI, Filippo, « *Venus Iovia*, *Venus Libitina* ? Il santuario del fondo Patturelli a Capua », dans A. Storchi Marino (dir.), *L'Incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore. Atti del convegno internazionale Anacapri 24-28 marzo 1991 con la bibliografia ed un inedito di Ettore Lepore*, Naples 1995, t. I, p. 371-387.

—, « Il Culto di Mefitis in Campania e a Roma », dans S. Adamo Muscettola, L. Cicala, G. Greco (dir.), *I Culti della Campania antica. Atti del convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele. Napoli, 15-17 Maggio 1995*, Rome 1998, p. 185-190.

CRAWFORD, Michael, « The Fondo Patturelli Sanctuary at Capua : Excavation and Interpretation », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 20 (2009), p. 29-56.
— (dir.), Imagines Italicae. *A Corpus of Italic Inscriptions*, Londres 2011.
D'ANDRIA, Francesco, « L'Athenaion di Castro in Messapia », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 126 (2020), p. 79-140.
DE SIMONE, Carlo, « Su *Tabaras* (femm. *-a*) e la diffusione di culti misteriosofici nella Messapia », *Studi etruschi* 3-50 (1984), p. 177-197.
—, « Iscrizioni messapiche della Grotta della Poesia », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia* 18-2 (1988), p. 325-415.
—, « *Totor Dazinnes* : culti gentilizi presso i Messapi ? », *AIΩN. Annali del Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione linguistica* 13 (1991), p. 203-210.
—, « Sul Genitivo messapico in *-ihi* », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia* 22-1 (1992), p. 1-42.
—, « La Nuova iscrizione aurunca arcaica e il nome della dea *Marīca* », *Studi classici e orientali* 46-1 (1998), p. 61-92 et tables I-X.
—, MARCHESINI, Simona, *Monumenta linguae Messapicae*, Wiesbaden 2002.
DE VAAN, Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Boston, Leyde 2008.
DÉCHERY, Laura, « Échanger sous contrôle divin : le cas du littoral du Latium méridional entre le VI^e^ et le III^e^ siècles av. J.-C. », dans M. P. Castiglioni, M. Curcio, R. Dubbini (dir.), *Incontrarsi al limite. Ibridazioni mediterranee nell'Italia preromana. Atti del convegno internazionale. Ferrara, 6-8 giugno 2019*, Bristol, Rome 2020, p. 301-309.
DI FAZIO, Massimiliano, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Rome 2013.
DUMÉZIL, Georges, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1974 (1966[1]).
—, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1986 (1977[1]).
DUPRAZ, Emmanuel, *Les Vestins à l'époque tardo-républicaine. Du nord-osque au latin*, Mont-Saint-Aignan 2010.
—, « Götternamen, göttliche Epiklesen und ihre Ableitungen im Sabellischen : U. **fise**/*fiso*, Sabellisch **pako-/*paku-* », *Linguarum Varietas* 2 (2013), p. 65-81.
—, « L'Inscription messapienne MLM 10 Al : formes anthroponymiques ou théonymiques ? », *Latomus* 78 (2019), p. 903-911.
ERNOUT, Alfred, MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959 (1932[1]).
ESTIENNE, Sylvia, « Vénus et les autres. Penser les divinités au prisme des "réseaux relationnels" », dans Y. Berthelet, F. Van Haeperen (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux 2021, p. 17-34.
FALASCA, Giovanna, « Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione) », *Eutopia* 2-2 (2002), p. 7-56.
FLOBERT, Pierre, *Grammaire comparée et variétés du latin. Articles revus et mis à jour (1964-2012)*, Genève 2014.

FRISONE, Flavia, « Fonti epigrafiche », dans F. D'Andria, A. Dell'Aglio (dir.), *Klaohi Zis. Il Culto di Zeus a Ugento*, Cavallino 2002, p. 72-75.

FRUYT, Michèle, *Problèmes méthodologiques de dérivation à propos des suffixes latins en …*cus, Paris 1986.

GHIO, Fabrizio, MASTRONUZZI, Giovanni, MELISSANO, Valeria, *Carta archeologica di Vaste – territorio comunale di Poggiardo (Puglio meridionale)*, Oxford 2019.

GUSMANI, Roberto, « Messapisches », *Indogermanische Forschungen* 81 (1976), p. 143-151.

HAAS, Otto, *Messapische Studien. Inschriften mit Kommentar, Skizze einer Laut- und Formenlehre*, Heidelberg 1962.

HADAS-LEBEL, Jean, « Questions de terminologie institutionnelle sabellique : "nation", "peuple", "cité" et "ville" en osque, ombrien et sud-picénien », *Bulletin de la société de linguistique de Paris* 110-1 (2015), p. 237-288.

KOCH, Carl, « Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung », *Hermes* 83-1 (1955a), p. 1-51.

—, « Venus », dans *RE*, II-15, Stuttgart 1955b, col. 828-887.

LA REGINA, Adriano, « Sannio. Pietrabbondante », *Studi etruschi* 3-75 (2012), p. 315-327 et tables 51-53.

LAZZARINI, Maria Letizia, POCCETTI, Paolo, *Il Mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. Atti dei seminari napoletani (1996-1998). L'iscrizione paleoitalica da Tortora*, Naples 2001.

LEJEUNE, Michel, « Vénus romaine et Vénus osque », dans M. Renard, R. Schilling (dir.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, Berchem 1964, p. 383-400.

—, « Seconde note sur le sanctuaire lucanien de Rossano di Vaglio », *La Parola del passato* 24-127 (1969), p. 281-302.

—, « Phonologie osque et graphie grecque », *Revue des études anciennes* 72 (1970), p. 271-316.

—, « Inscriptions de Rossano di Vaglio 1972 », *Atti della Accademia nazionale dei lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 8-27 (1972), p. 399-414 et tables I-VII.

—, *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la-Neuve 1990.

LIPPOLIS, Enzo, GARRAFFO, Salvatore, NAFISSI, Massimo, *Taranto*, Tarente 1995.

LOMBARDO, Mario, « Cippi, iscrizioni e contesti : i rinvenimenti di Fondo Padulella nel quadro della documentazione di Vaste », dans G. Andreassi, A. Cocchiaro, A. Dell'Aglio (dir.), Vetustis novitatem dare*. Temi di antichità e archeologia in ricordo di Grazia Angela Maruggi*, Tarente 2013, p. 343-353.

MARAS, Daniele, « L'Iscrizione di Trivia ed il culto del santuario alla foce del Garigliano », *Archeologia classica* 56 (2005), p. 33-48.

MASTRONUZZI, Giovanni, « Il Culto di Zeus e altri culti maschili in Messapia », dans F. D'Andria, A. Dell'Aglio (dir.), *Klaohi Zis. Il Culto di Zeus a Ugento*, Cavallino 2002, p. 62-67.

MATZINGER, Joachim, *Messapisch*, Wiesbaden 2019.

McDonald, Katherine, *Oscan in Southern Italy and Sicily. Evaluating Language Contact in a Fragmentary Corpus*, Cambridge 2015.
Meiser, Gerhard, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck 1986.
—, *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*, Darmstadt 1998.
Murano, Francesca, *Le* Tabellae defixionum *osche*, Pise, Rome 2013.
Pagliara, Cosimo, « Materiali epigrafici da Vaste e Muro », *Studi di antichità* 2 (1981), p. 207-220 et tables 54 à 58.
Parlangèli, Oronzo, *Studi messapici*, Milan 1960.
Parra, Maria Cecilia, « Ancora dal Santuario di Punta Stilo, con Paolo Orsi, e altri dopo le campagne di scavo 2001-2005 », dans M. C. Parra (dir.), *Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). Contributi storici, archeologici e topografici*, Pise 2007, t. II, p. 3-42.
—, « Dei, devoti, offerte : nuovi temi di ricerca nel "tessuto" del santuario di Punta Stilo a Kaulonia », dans L. Lepore, P. Turi (dir.), *Caulonia tra Crotone e Locri. Atti del convegno internazionale, Firenze, 30 maggio-1 giugno 2007*, Florence 2010, t. I, p. 45-65.
Pirenne-Delforge, Vinciane, Pironti, Gabriella, « Vénus et Aphrodite : 60 ans après la thèse de Robert Schilling », dans N. Belayche, Y. Lehmann (dir.), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout 2017, p. 29-45.
Poccetti, Paolo, *Nuovi documenti italici a complemento del manuale di E. Vetter*, Pise 1979.
—, « Una Nuova iscrizione peligna e il problema di *an(a)c(e)ta* », *Atti della Accademia nazionale dei lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 8-35 (1980), p. 509-516 et table I.
—, « La Diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica : appunti per un *dossier* », dans M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Naples 2000, p. 93-126.
—, « Une Nouvelle inscription osque et le nom de *Venus* », *Revue des études latines* 86 (2008), p. 24-36.
Poetto, Massimo, « Messapico *andi/orah(h)a-* nel contesto della grotta della Poesia : una nuova prospettiva ermeneutica », dans R. Ambrosini *et al.* (dir.), Scríbthair a ainm n-ogaim. *Scritti in memoria di Enrico Campanile*, Pise 1997, t. II, p. 787-797.
Prosdocimi, Aldo Luigi, « Le Religioni degli Italici », dans Italia omnium terrarum parens. *La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi, Elimi*, Milan 1991 (1989[1]), p. 475-545.
—, « Mefite tra Ansanto e Rossano di Vaglio : riflessioni e appunti », dans A. Mele (dir.), *Il Culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini*, Avellino 2008, p. 91-119.
Ribezzo, Francesco, *Corpus inscriptionum messapicarum*, réédité par C. Santoro, Bari 1978 (1923-1935[1]).

Rix, Helmut (dir.), *Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden 1998.
— (dir.), *Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden 2001 (1998[1]).
—, « "Tribù", "stato", "città" e "insediamento" nelle lingue italiche », *Archivio glottologico italiano* 85-2 (2000), p. 196-231.
—, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen*, Heidelberg 2002.
—, « Ein neuer oskisch-griechischer Götternаme in Pompei », dans A. Hyllested, A. R. Jørgensen, J. H. Larsson, T. Olander (dir.), *Per Aspera ad asteriscos. Studia Indogermanica in honorem Jens Elmegård Rasmussen sexagenarii Idibus Martiis anno MMIV*, Innsbruck 2004, p. 491-505.
Salomies, Olli, « The Nomina of the Samnites. A Checklist », *Arctos* 46 (2012), p. 137-185.
Santoro, Ciro, *Nuovi studi messapici. Primo supplemento. Parte I (le epigrafi). Parte II (il lessico)*, Galatina 1984.
—, *Studi linguistici vari*, édités par M. T. Laporta, Galatina 1994.
Scatozza, Lucia Amalia, « Materiali votivi da Abella », dans S. Adamo Muscettola, L. Cicala, G. Greco (dir.), *I Culti della Campania antica. Atti del convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele. Napoli, 15-17 Maggio 1995*, Rome 1998, p. 191-197.
Scheid, John, « Jupiter, Junon et Vénus dans l'*Énéide* de Virgile », dans Y. Berthelet, F. Van Haeperen (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux 2021, p. 139-149.
Schilling, Robert, « Les Origines de la Vénus romaine », *Latomus* 17-1 (1958), p. 3-26.
—, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982 (1954[1]).
Schulze, Wilhelm, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904.
Stuart-Smith, Jane, *Phonetics and Philology. Sound Change in Italic*, Oxford 2004.
Stüber, Karin, *Die primären s-Stämme des Indogermanischen*, Wiesbaden 2002.
Tikkanen, Karin, *A Sabellian Case Grammar*, Heidelberg 2011.
Torelli, Marina, « I Culti di Rossano di Vaglio », dans M. Salvatore (dir.), *Basilicata. L'espansionismo romano nel sud-est d'Italia. Il quadro archeologico. Atti del convegno. Venosa, 23-25 aprile 1987*, Venouse 1990, p. 83-93 et table II.
Torelli, Mario, « Donne, *domi nobiles* ed evergeti a Paestum tra la fine della Repubblica e l'inizio dell'Impero », dans M. Cébeillac-Gervasoni (dir.), *Les Élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (29-30 novembre 1991)*, Naples, Rome 1996, p. 153-178.
Untermann, Jürgen, « Die messapischen Personennamen », dans H. Krahe (dir.), *Die Sprache der Illyrier*, Wiesbaden 1964, t. II, p. 153-213.
—, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.
Van Andringa, William, *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome 2009.

VETTER, Emil, *Handbuch der italischen Dialekte*, t. I. *Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953.
WEISS, Michael, *Outline of the Historical and Comparative Grammar of Latin*, Ann Arbor, New York 2020 (2009[1]).
ZAIR, Nicholas, « The Treatment(s) of *-*u*- after a Coronal in Oscan : Dialect Variation and Chronology », *Indo-European Linguistics* 2 (2014), p. 112-125.
—, *Oscan in the Greek Alphabet*, Cambridge 2016.

PUISSANCES DE L'INFIME : LES « PETITS » DIEUX DE GUBBIO (IIIe-IIe SIÈCLES AVANT NOTRE ÈRE)

Jean-Claude Lacam
Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, Anhima (UMR 8210)

Si les rites que nous font connaître les Tables Eugubines[1] mettent à l'honneur les grands dieux du panthéon ombrien, tels **Iuve**[2] ou **Marte**, ils font intervenir aussi toute une cohorte de petites divinités, si petites au regard des grandes que l'on s'emparerait volontiers du diamant de Micromégas pour les envisager[3]. Il faut pourtant se garder, comme le « nain de Saturne » penché sur les « atomes » terriens, de crier trop vite à leur insignifiance. Nous qui avons lu le conte voltairien savons bien que toute petitesse est fallacieuse, qu'elle se révèle toujours une grandeur ignorée pour peu qu'on fasse le choix d'une autre échelle pour l'observer.

1. Pour la traduction de ces Tables, habituellement datées de la fin du IIIe s. av. J.-C. pour celles en alphabet ombrien et de la fin du IIe s. avant notre ère pour celles en alphabet latin, voir G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, 1974 ; J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium* ; A. Ernout, *Le dialecte ombrien* ; A. L. Prosdocimi, « L'Umbro », p. 585-787 ; A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*.
2. Par souci d'allégement, nous ne mentionnerons pas systématiquement les dieux sous leurs deux appellations, en alphabets latin et ombrien, mais sous une seule, préférentiellement celle qui correspond à l'alphabet ombrien.
3. Voltaire, *Micromégas*, chapitre 4 : « "Le nain de Sirius" s'aperçut, en les rapprochant de ses yeux, que ces diamants, de la façon dont ils étaient taillés, étaient d'excellents microscopes. [...] D'abord on ne vit rien par leur secours : il fallait s'ajuster. Enfin, l'habitant de Saturne vit quelque chose d'imperceptible qui remuait entre deux eaux dans la mer Baltique : c'était une baleine ».

10.1484/M.BEHE-EB.5.142175

C'est à ce changement d'échelle que nous souhaitons soumettre les Tables Eugubines et faisons le pari qu'à l'instar des « atomes » terriens donnant à entendre au Sirien une parole insoupçonnée, nos dieux minuscules aient quelque chose de précieux à nous dire.

Forts de la leçon du conte philosophique, nous pouvons énoncer un premier constat : à Gubbio pas plus qu'ailleurs, il n'existe pas de « petits » dieux, mais plutôt des divinités infimes, adjectif auquel il faut donner son sens superlatif originel, en d'autres termes des dieux situés au plus bas d'un panthéon nettement hiérarchisé. On ne saurait donc aborder ces « petits » dieux qu'en optant résolument pour une perspective relativiste ou, pour mieux dire, comparatiste, dans la droite ligne des travaux de Georges Dumézil[4], en privilégiant l'observation précise des pratiques rituelles.

Mais, comme le propose le « nain de Saturne », « il faut tâcher d'examiner ces insectes, nous raisonnerons après »[5].

I. Des dieux de second rang

À Gubbio comme ailleurs, la notion de « petits » dieux est manifestement fluctuante : il n'y a pas de « petits » dieux dans l'absolu mais des dieux petits par rapport à d'autres. Cette relativité hiérarchique est visible dans les sept Tables qui mettent en scène une bonne vingtaine de divinités, aux interactions et gradations subtiles, spécialement dans les séquences rituelles qui concernent la cité tout entière : ainsi, la cérémonie de purification civique, le rituel de protection des citoyens en armes, tout comme les rites réalisés pour expier de mauvaises formulations auspiciales recèlent tous de riches et complexes réseaux entre divinités de statuts différenciés et permettent d'identifier des dieux infimes, au prisme des gestes et des paroles qui les honorent.

1. *Honorés en second*

Lors de la grande cérémonie purificatoire[6], l'inégalité entre les dieux est d'emblée nettement perceptible. Deux triades divines y sont mobilisées :

4. G. Dumézil, « Encore *Genius* », p. 85-86.
5. Voltaire, *Micromégas*, chapitre 4.
6. TE Ia-Ib 9 ; VIa-VIb 47.

l'une est constituée de **Iuve**[7], **Marte** et **Vufiune**, tous trois dotés du même qualificatif – **Krapuvi** – qui offre cohésion à ce groupement. L'autre est composée de divinités d'apparence plus disparate ainsi qu'en témoignent leurs épiclèses diversifiées : **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** et **Tefre Iuvie**. Il est aisé de constater la prééminence et la solidité de la première aux dépens de la seconde : à chacune des portes de la cité, c'est toujours un dieu « grabovien », au sens vraisemblable et éclairant de « robuste, puissant »[8], qui est honoré le premier, avant qu'un représentant de la seconde triade ne fasse à son tour l'objet de rites sacrificiels[9].

Une organisation divine analogue transparaît dans les rituels complexes accomplis au bois sacré de **Iuve**[10], quand il s'agit de procéder à la refondation rituelle de la cité : à une triade principale, représentée par **Iuvepatre**, **Puemune Pupřike** et **Vesune Puemunes Pupřiçes**, qui ont l'honneur d'être servis en premier, fait écho là aussi un autre groupement ternaire de divinités aux noms resserrés – **Purtupite**, **Hule**, **Turse**, qui n'apparaissent que dans la phase terminale du rite, preuve manifeste de leur secondarité.

2. *Par des offrandes moins prestigieuses*

La nature des offrandes accordées à chaque divinité est encore plus révélatrice : alors que les trois membres de la triade « grabovienne » bénéficient tous du même présent prestigieux, trois bœufs chacun, les dieux de la seconde doivent se contenter de victimes plus ordinaires et plus disparates, trois truies gravides pour **Trebe Iuvie**, trois cochons de lait pour **Fise Saçi** et trois agnelles pour **Tefre Iuvie**. Les trois dieux **Krapuvi** apparaissent ainsi clairement investis d'une majesté supérieure à celle de leurs partenaires du second groupe. Les gâteaux[11] qui accompagnent les

7. Selon l'usage (voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*), les mots des Tables Eugubines en alphabet indigène figurent dans cette étude en caractères gras, ceux en alphabet latin en italique. Afin d'éviter toute latinisation abusive et toute reconstruction grammaticale hasardeuse, les termes cités sont conservés aux cas et aux formes conjuguées qui sont ceux de chaque occurrence.
8. Voir G. Dumézil, *Idées romaines*, p. 177 ; J.-C. Lacam, « Géométrie rituelle », p. 208-210.
9. D. Briquel (« Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », p. 136) parle de « grande triade » et de « triade mineure ».
10. TE III-IV.
11. Sur ces pâtisseries eugubines, voir J.-C. Lacam, « La gourmandise des dieux », p. 551-576.

victimes signalent également un degré de prestige différent ; certaines pâtisseries ne semblent pas dignes d'être offertes aux dieux de la triade principale : alors que leur est préférentiellement remise la *mefa spefa* (un gâteau « imbibé », sans doute du liquide de la libation), seules la *strusla*[12] et la *uestisa*[13] – deux gâteaux plus communs – semblent envisageables pour les divinités de moindre envergure[14]. Invités à la table sacrificielle à l'instar des grands, les « petits » dieux sont des convives de second ordre à qui échoient des morceaux moins goûteux et des portions plus modestes. Ces offrandes différenciées s'accompagnent de prières qui, à leur tour, soulignent la position de dépendance des dieux à l'égard du seul **Iuve** : en effet, à l'issue des sacrifices qui leur sont dus, la supplique qui est adressée à chacun est explicitement calquée sur celle qui est prononcée en l'honneur de **Iuve Krapuvi**[15]. Les dieux les plus petits ne savent que marcher dans les pas des grands.

Lors des rituels du bois sacré, la typologie des offrandes est tout aussi éloquente : si **Iuvepatre** reçoit un cochon de lait et des grains et si **Puemune Pupřike** et **Vesune Puemunes Pupřiçes** se voient accorder un ovin, **Purtupite**, **Hule** et **Turse** ne sont en revanche honorés que par des offrandes inanimées[16]. D'ailleurs, tout le rituel qui est accompli au sein de ce lieu extra-urbain surprend par un enchâssement extrêmement réfléchi des différentes offrandes, qui vise manifestement à établir des gradations entre les puissances honorées. Les Tables III et IV prescrivent en effet, à l'issue d'une solennelle procession conduite par les autorités civiques et sacerdotales, de mettre à mort les deux victimes – un porc et un ovin – dévolues à **Iuvepatre**, **Puemune Pupřike** et **Vesune Puemunes Pupřiçes** puis d'entrecroiser les gestes sacrificiels qui les concernent : l'offrande complète à **Puemune Pupřike** et à **Vesune Puemunes Pupřiçes** de l'ovin, depuis son abattage jusqu'au don de sa part la plus sacrée – l'**erus**, vient

12. Voir *ibid.*, p. 557.
13. Sur cette offrande qu'il faut sans doute comprendre comme un gâteau sacrificiel, voir J.-C. Lacam, « *Vestiça* et *vestikatu* », p. 251-263.
14. La *strusla* est sans doute assez proche du *strues* romain, décoré de petits rouleaux de pâte alignés ; et la *uestisa* une pâtisserie d'aspect spongieux eu égard à la parenté de ce terme avec le verbe **vestikatu** qui invite à verser une libation.
15. TE VIa 59, VIb 4 : *surur naratu puse pre uerir treblanir* (« Qu'il récite de la même manière que devant la porte *Treblanir* »).
16. Une **vestiçia** et une **mefa** pour le premier, une **vestiçia** et du saindoux pour les deux autres.

s'immiscer au cœur du sacrifice porcin réservé à **Iuvepatre**, tout comme les offrandes à **Purtupite**, **Hule** et **Turse** s'intercalent dans les rites à **Puemune Pupřike** et à **Vesune Puemunes Pupřiçes**. L'ensemble des actions sacrificielles s'achève avec le don de l'**erus** porcin à **Iuvepatre** : c'est en se tournant vers le dieu honoré en premier que se clôt cet ample déploiement rituel, sans doute en raison de sa prééminence et de sa position d'hôte. Les gestes comme les offrandes établissent une hiérarchie savante dominée par un dieu « patron » autour duquel gravitent des divinités plus ou moins secondaires[17].

3. *Dans un cadre rituel plus modeste*

Le lieu de réalisation des offrandes constitue tout autant un marqueur de la place d'une divinité dans l'échelle du prestige.

Lors des sacrifices pour la purification, le fait que **Trebe Iuvie**, **Fise Saçi** et **Tefre Iuvie** soient associés à l'arrière des portes plutôt qu'à l'avant comme le sont ceux de la triade « grabovienne » confirme leur infériorité[18]. En face des divinités du « cœur civique » auxquelles on sacrifie à l'intérieur des limites urbaines[19], la triade mineure, vénérée en un lieu extra-urbain, est marquée au sceau de la distanciation. Laisser ces dieux derrière les portes c'est bien leur signifier leur subalternité. Un peu comme des clients, trop modestes pour s'asseoir à la table de leur patron et qui recevraient leur sportule à la porte.

Les types d'offrandes, l'ordre et les lieux dans lesquels elles interviennent, les gestes et les paroles qui les accompagnent peuvent donc révéler la modestie des dieux auxquels elles sont destinées mais leur assigner un rang déterminé requiert sans doute aussi d'interroger plus largement leur position au sein de la configuration rituelle que dessinent les Tables.

17. Depuis **Iuvie** et ses deux associées subalternes jusqu'à des figures encore plus mineures, réunies en triade.
18. TE Ia.
19. Sur **Marte** honoré à l'intérieur des murailles, voir J.-C. Lacam, « Géométrie rituelle », p. 206, n. 37.

II. Des dieux à leur juste place

1. *À leur place dans les hiérarchies divines*

Les théonymes eux-mêmes sont un bon indice de la place des figures divines dans l'échelle des panthéons. Les Tables eugubines semblent permettre d'énoncer l'axiome suivant : la puissance d'un dieu est inversement proportionnelle à la longueur de son nom. Dans les rituels ombriens, les divinités au nom composé foisonnent, témoignant de leur vitalité à une époque où, à Rome, des figures analogues, telles *Lua Saturni* ou *Nerio Martis* semblent reléguées à l'arrière-plan de la scène religieuse[20].

La structure de ces théonymes est variable et signifiante. Dans certains, est accolé à un substantif un autre nom au génitif sur lequel l'accent est porté : **Vesune Puemunes Pupřiçes** désigne une divinité **Vesune** placée dans la dépendance de **Puemune Pupřike**. Dans les dénominations composées d'un substantif et d'une épithète théonymique, l'accent est mis en revanche sur le substantif qui est en quelque sorte coloré par les traits d'une autre divinité[21] : il est de nombreux dieux joviens[22] mais aussi martiaux[23] et serfiens[24] – comme il en existe d'ailleurs dans la Table d'Agnone[25].

Certains théonymes réunissent même les deux types d'adjonction, révélant toute une cascade d'appartenances enchâssées tels *Prestota Ṣerfia Ṣerfer Martier*, *Tursa Ṣerfia Ṣerfer Martier*. En fait, l'originalité de ces deux théonymes ne réside pas dans leur nature composée, mais plutôt dans le caractère répétitif des mots qui forment leur nom complet. À *Prestota* et à *Tursa* est attachée l'épithète *Ṣerfia*, ce qui n'empêche pas l'adjonction d'une nouvelle expansion quasi pléonastique – cette fois au génitif, *Ṣerfer Martier* : il faudrait donc lire « *Prestota* ou *Tursa* serfienne de *Serfe* martial ». Une telle construction redondante n'est pas totalement isolée en terre italique : il est facile de songer à Νυμυλοι μεφιτανοι Νυμυλοι Μαμερτιοι[26] que

20. Voir G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, p. 399 ; J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », p. 190. Voir aussi l'article de F. Van Haeperen dans ce volume.
21. Voir G. Dumézil, *Mythe et épopée*, III, p. 79.
22. **Tikamne Iuuie**, **Tefre Iuvie**, **Ahtu Iuvip**, **Hunte Iuuie**.
23. **Çerfe Marti**, **Ahtu Marti**.
24. **Hunte Çefi**, **Prestate Çerfie Çerfe Marties**, **Tuse Çerfie Çerfe Marties**.
25. **Maatúís Kerríiúís**, **Anafríss Kerríiúís**.
26. RV 35 ; voir M. P. Marchese, « Rivista di epigrafia italica : Lucani », p. 401-428.

l'on rencontre à Rossano dans une dédicace du IVe s. av. notre ère. Mais le parallèle s'arrête à l'abondance des termes qui constituent le théonyme et à la reprise de certains d'entre eux ; la construction en effet ne répond pas au même schéma hiérarchique : si l'on suit M. Lejeune[27], Νυμυλοι est un dieu mineur hébergé par Méfitis et placé dans la dépendance de *Mamers*. En revanche, les deux théonymes ombriens révèlent tout un système de dérivations en cascades[28] : *Prestota* comme *Tursa* apparaissent sous la dépendance d'un dieu *Serfe* lui-même rattaché à la sphère de Mars ; et si *Prestota* et *Tursa* reçoivent un tant soit peu une connotation martiale, ce n'est que par l'entremise de ce *Serfe* qui leur donne leur couleur principale.

Tous ces noms à rallonge, aux allitérations soignées, relèvent aussi pleinement de l'arsenal rhétorique mobilisé dans la prière : martelés méticuleusement par l'officiant, ils marquent aux yeux de tous l'échelle des hiérarchies divines, l'enchâssement des subordinations et permettent d'impliquer de concert plusieurs divinités à leur juste place rituelle.

2. *À leur place dans des fonctions précises*

Outre leur théonyme d'apparence souvent hybride, les figures divines secondaires se caractérisent par leurs compétences strictement limitées, à l'opposé des divinités majeures des Tables, tels **Iuve** ou **Marte** aux personnalités plus englobantes. Leur nom même peut s'avérer « transparent »[29], et l'on pourrait aisément ranger ces figures dans la catégorie des *Sondergötter* définie par Hermann Usener[30].

Dans les rituels accomplis au bois sacré, **Purtupite**[31] porte ainsi un nom à la signification limpide : il est le dieu qui patronne l'une des phases essentielles du rituel sacrificiel – le moment de l'offrande[32] – lorsque

27. M. Lejeune, *Méfitis, d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, p. 52.
28. Voir C. Guittard, « Les origines de la prière latine », p. 66.
29. A. L. Prosdocimi, « La tavola di Agnone. Una interpretazione », p. 511.
30. H. Usener, *Götternamen*, p. 75-79. Voir aussi M. Perfigli, *Indigitamenta*, et F. Prescendi, « Réflexions sur le polythéisme romain au prisme d'une petite divinité », p. 264 (qui reprend également le terme « *Augensblickgötter* »).
31. Il faut bien voir dans ce terme un théonyme et non pas une faute qu'il faudrait corriger en **purtuvitu** (voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 613). La symétrie des triades et des offrandes légitime l'interprétation **Purtupite** (voir G. Devoto, *Tabulae iguvinae*, p. 196 contre A. Ernout, *Le dialecte ombrien*, p. 72).
32. Étymologiquement, **Purtupite** comme **purtuvitu**, peut être rapproché du latin *porricere*. Voir A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, p. 56-58 ; M. L. Porzio Gernia, *Offerta rituale e mondo divino*, p. 158.

l'officiant reçoit la consigne « **purtuvitu** » (« qu'il offre »), récurrente tout au long des Tables. Ses deux associés rituels – **Hule**, **Turse** – portent eux aussi chacun un nom qui peut être rapproché de deux verbes ombriens au sens voisin. À l'évidence, **Turse** rappelle **tursitu**[33] et pourrait être une déesse qui met en fuite les ennemis, tandis qu'**Hule** fait écho à **holtu**[34] et pourrait désigner le dieu qui anéantit ces mêmes adversaires.

Speture qui apparaît dans les rites de réparation des mauvaises formulations auspiciales est une divinité tout aussi strictement spécialisée, dont le nom rappelle l'adjectif ombrien **speturie**[35] qualifiant la section de la confraternité chargée des auspices[36] : véritable *nomen agentis*, **Speture** renvoie de toute évidence à la divinité de l'observation augurale. Deux autres divinités « fonctionnelles » sont honorées au cours de cette même cérémonie : **Tikamne Iuvie** qui se voit offrir du saindoux porcin, **Ahtu** bénéficiaire d'un ovin quand il est qualifié de **Iuvip** et d'un verrat quand il est dit **Marti**. Il est crédible de voir en **Tikamne** un dieu de la consécration rituelle, en rapprochant son nom du latin *dicare* (au sens de « dédier », « consacrer »)[37]. Quant à **Ahtu**, certains[38] l'ont interprété comme un dieu de la « réponse » ou un dieu « oraculaire » en vertu d'un rapprochement avec le latin *aio* que l'on retrouve dans *pro-digium* ; d'autres[39] y ont vu le dieu de l'acte rituel, en songeant au latin *agere* qui renvoie dans la langue religieuse à l'activité sacrificielle[40]. Il en va de même des derniers dieux honorés dans cette cérémonie, les **Açetus**[41], bénéficiaires d'une victime adulte, souvent considérés comme des dieux prophétiques en raison du rapprochement possible de leur nom avec le latin *citare*[42].

33. TE VIb 58.
34. TE VIIa 49.
35. TE IIa 1.
36. Que les commentateurs s'accordent à traduire par « augural » en le rapprochant du latin *specio* et *spectio* : voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 692.
37. Voir *ibid.*, p. 755.
38. Voir G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, p. 57 ; J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 292.
39. Voir A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, p. 334.
40. Voir A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 16.
41. Quelque peu obscures, ces divinités ont été rapprochées des *Ancites* (voir J. Untermann, « Nomi propri nelle Tavole Iguvine », p. 292), dont le nom figure dans une dédicace du territoire des Vestiniens (voir *CIL* IX, 3515) ou de la déesse marse *Angitia* (voir *CIL* IX, 3885 ; I^3, 1703 ; IX, 3074).
42. Voir G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, p. 57 ; A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, p. 332.

Dans le rituel de protection du peuple en armes, *Prestota Ṣerfia Ṣerfier Martier*[43] est elle aussi dotée d'un nom limpide composé d'un radical qui a été mis en relation avec le latin *stāre*, et d'un préfixe *pre-* à valeur spatiale : *Prestota*, littéralement, c'est « celle qui se tient devant »[44], qui s'interpose entre l'homme et le danger qui le menace[45].

Cette propension, que J. Scheid avait relevée pour les Romains, à « transformer l'objet d['une] demande en une divinité particulière »[46] reste donc vivace dans les rituels eugubins des IIIe et IIe s. La popularité de ces figures s'explique sans nul doute par leur efficacité, espérée avec confiance. Comme l'a noté G. Radke[47] pour les dieux romains, ces innombrables divinités étaient en quelque sorte contraintes par leurs noms mêmes de remplir leurs rôles. *Prestota*, tout autant que ses congénères, ne peut se dérober à son emploi, d'autant que les prières la désignent non seulement par son nom mais encore comme « favorable » *(fone)*, disposition à laquelle elle est, pour ainsi dire, mise en demeure de se conformer : « *Prestota Ṣerfia Ṣerfer Martier*, je t'invoque. Avec confiance en toi favorable *Prestota Ṣerfia Ṣerfer Martier* je t'invoque »[48].

Toutes « petites » qu'elles soient, ces divinités ne sont donc pas des présences inopinées et superfétatoires dans le rite. Elles se voient assigner une tâche déterminée, et reçoivent un positionnement géographique tout aussi précis.

3. *À leur place dans l'espace civique*

L'espace sacré à Gubbio fait l'objet de délimitations tout à la fois précises et riches de sens. Dans la géographie du rite, chaque divinité, même la plus modeste, occupe un territoire bien défini ou se tient en un lieu

43. Sur cette divinité, voir J.-C. Lacam, « *Prestota Ṣerfia Ṣerfer Martier*, la déesse immobile (étude ombrienne, IIIe-IIe siècles av. J.-C.) », p. 216-228.
44. Voir S. Sisani, Umbrorum gens antiquissima Italiae. *Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana*, p. 141 ; J. Untermann, « Nomi propri nelle Tavole Iguvine », p. 289.
45. Voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 574-575.
46. J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, p. 79.
47. G. Radke, « Nouveaux points de vue sur la mentalité religieuse des Romains », p. 46 : « La connaissance du nom [...] oblige la divinité à remplir l'action exprimée à travers son nom et par cela déjà promise ; elle confère à l'homme le pouvoir de forcer la divinité à apparaître à son appel ».
48. TE VIIa 35-36 : *prestota ṣerfia ṣerfer martier tiom subocauu prestotar ṣerfiar ṣerfer martier fone frite tiom subocauu*.

intangible que définissent des coordonnées religieusement signifiantes. Ainsi la déesse *Prestota Serfia Serfer Martier*, que caractérise son rôle défensif, est honorée à **Rupinie**[49], à proximité de l'enceinte de la cité[50], là où à Rome se tiennent le temple de Jupiter *Stator* et le *sacellum* des Lares *Praestites*[51]. *Prestota*, fermement établie à la jonction des espaces civique et non-civique, joue le rôle de gardienne des frontières, telle une sentinelle immobile. Mais si elle veille sur des murailles matérielles, plus encore défend-elle une enceinte symbolique. Le sacrifice à cette divinité fait suite au rituel de circumambulation au cours duquel, à trois reprises, l'officiant accompagné des **prinuvatu**, figures officielles de la cité[52], tourne autour des citoyens disposés en rangs militaires. Chaque tour commence et s'achève « à la borne » *(termnuco)*[53], lieu qui constitue « l'entrée » des trois cercles confondus que l'officiant a tracés par sa ronde. C'est en ce point précis que se tient *Prestota*, assurant la clôture du cercle protecteur qui contient le peuple en armes.

La localisation des rituels destinés à *Tursa* est tout aussi signifiante : en accord avec ses capacités guerrières supposées s'exercer contre les peuples étrangers cette divinité est honorée à l'extérieur des limites de la cité, **tra Sate**[54], c'est-à-dire « au-delà de »[55] **Sate**, un lieu identifié le plus souvent comme un cours d'eau[56], qui devait marquer la limite antique de Gubbio.

La même limitation spatiale se vérifie pour les dieux de la triade secondaire au moment de la purification de la cité, honorés précisément à l'arrière des portes de l'enceinte urbaine, tandis qu'**Hunte Çefi**, l'ultime divinité célébrée dans cette cérémonie, l'est dans les strictes limites du bois de **Kureties**.

Aux antipodes des grands dieux capables d'habiter plusieurs lieux tel **Iuve** présent au cœur de la cité comme dans les espaces boisés plus en marge, les « petits » dieux, en raison de leurs compétences limitées, sont assignés à un emplacement bien circonscrit.

---

49. TE Ib 27, 35, 36 ; VIIa 6, 43, 44.
50. Voir S. Sisani, « Gubbio: nuove riflessioni sulla forma urbana », p. 100.
51. Voir F. Coarelli, *Guide archéologique de Rome*, p. 62, immédiatement à l'extérieur du *pomerium*.
52. Voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 578-579.
53. TE Ib 19 ; VIa 12 ; VIb 53, 55, 57, 63, 64.
54. TE Ib 31, 35 ; Ib 38 ; VIIa 5, 39, 41, 44, 45.
55. Voir latin *trans*.
56. Sans doute l'actuel Saonda : voir S. Sisani, *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, p. 140.

Divinités d'une seule fonction, divinités d'un seul lieu, ces multiples figures d'apparence mineure semblent répondre à la volonté sous-jacente des Ombriens de parcelliser méthodiquement le monde qui les entoure pour le dominer plus étroitement, en confiant chacun de ses éléments à la protection d'un dieu approprié.

Un tel morcellement n'enlève pas à ces *Sondergötter* toute puissance ni toute autonomie : pour infimes qu'ils soient, ils ne sont pas pour autant des présences satellitaires qui évolueraient vainement dans l'ombre des grands dieux.

III. Petits dieux devenus grands

1. *Des dieux nécessaires*

Leur spécialisation justement les rend indispensables. Même s'ils gravitent dans l'orbite d'autres dieux, eux seuls sont à même d'accomplir la mission qui leur a été assignée et qui peut s'avérer cruciale pour la communauté tout entière. Et si leurs compétences paraissent strictement bornées, leur vigueur à les remplir est frappante.

Ainsi, quoique limitée à un aspect défensif, la puissance de *Prestota* n'en demeure pas moins essentielle, telle qu'en atteste la demande de protection qui lui est adressée : « *Prestota Serfia Serfer Martier* éloigne par toute voie le mal du peuple de la cité eugubine, des soldats en activité et de ceux qui ne le sont pas »[57]. Et de même que tous les citoyens sont prémunis par sa vigilance, aucun des ennemis n'échappe à son inimitié : « *Prestota Serfia Serfer Martier*, dirige le mal par toute voie sur la cité *tarsinate*, la tribu *tarsinate*, le nom *tursce*, *naharce*, *iabusce* »[58]. Petite par sa place dans le panthéon, *Prestota* joue un rôle capital pour la cité, dans sa double composante politique et militaire.

Tout aussi essentiel à la survie de la communauté car garant de la bonne entente entre les citoyens et les dieux apparaît *Fisoui Sansi*, honoré derrière la porte **Tesenakes**, et appelé, dans la longue prière qui lui est

57. TE VIIa 27-28 : *prestota serfia serfer martier ahauendu uia ecla atero pople totar iiouinar tote iiouine popler totar iouinar totar iiouinar nerus sihitir ansihitir iouies hostatir anhostatir ero nomne*.

58. TE VIIa 11-13 : *prestota serfia serfer martier preuendu uia ecla atero tote tarsinate trifo tarsinate tursce naharce iabusce nomne totar tarsinater trifor tarsinater tuscer naharcer iabuscer nomner nerus sitir ansihitir iouies hostatir anostatir ero nomne*.

adressée, à veiller au bon accomplissement des rites[59]. Seule la perfection rituelle que ce dieu incarne et patronne peut garantir que les dieux ne resteront pas sourds aux injonctions humaines.

En cas de nécessité également, ces divinités « spécialisées » paraissent capables d'unir leurs forces, voire de se constituer en réseaux.

Réunis dans une triade, **Hule**, **Purtupite** et **Turse** viennent garantir le bon accomplissement d'une cérémonie primordiale pour la cité : ils veillent ensemble à cautionner et à sécuriser la préparation d'un ingrédient essentiel aux opérations sacrificielles de l'année à venir, la **puni**, c'est-à-dire la farine sacrée – seule substance capable de consolider les bonnes relations entre la communauté eugubine et ses dieux.

En cas de mauvaise déclaration auspiciale, c'est à nouveau toute une cohorte de petits dieux réparateurs qui est convoquée. Au maître du ciel et des signes, **Iuvepatre**, est adjointe une multitude de divinités techniciennes, dont certaines sont nominalement placées dans la sphère du dieu jovien : **Tikamne Iuvie**, **Ahtu Iuvip**.

C'est sans doute parce qu'ils reconnaissent leur aptitude unique en certains domaines que les Eugubins font preuve à l'égard de ces figures infimes d'une déférence qui sied à tout être divin. Car si la modestie des offrandes peut souligner le rang inférieur de leurs destinataires, le soin à les choisir et à les remettre doit être tout aussi précautionneux que pour les divinités plus éminentes. Les prescriptions des Tables III et IV témoignent ainsi d'une véritable exaspération de la correction rituelle à l'égard des divinités les plus humbles. Le qualificatif **sevakne**, qui pourrait être traduit par « sans défaut »[60], est appliqué non seulement aux victimes animales remises aux trois divinités majeures, mais également aux gâteaux offerts aux petits dieux[61], jusqu'aux récipients employés pour les transporter[62]. Certaines offrandes exigent même une protection

59. TE VIb 10-11 : *Fisouie Sansie ditu ocre fisi tote iouine ocrer fisie totar iouinar dupursus / peturpursus fato fito perne postne sepse sarsite uouse auie esone* (« *Fisouie Sansie*, donne à la citadelle *fisi*, à la cité *iouine*, aux bipèdes, aux quadrupèdes de la citadelle *fisier*, de la cité *iouinar* [de bonnes] formulation [et] réalisation, [de bons signes] devant [et] derrière, [de bonnes victimes] dans le détail et dans l'intégralité, [respectivement] dans le vœu, dans la prise d'auspices, dans [le sacrifice] divin »).

60. Voir J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, p. 180, 323 ; A. Ancillotti, R. Cerri, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, p. 411.

61. TE IV 15. Pour la **vesveça** et le **persuntru** (TE IV 17) offerts à **Hule**.

62. TE IV 19.

particulière : un couvercle doit ainsi recouvrir le saindoux remis à **Hule** ; les pâtisseries **arçlataf** de **Purtupite** doivent être tenues dans des vases fermés, sans doute pour les préserver de toute souillure ou corruption[63].

De **Purtupite** à **Tikamne**, de **Speture** à *Tursa*, le panthéon eugubin est manifestement riche de divinités de second rang, capables d'assister les dieux plus éminents, mobilisables seuls ou associés, en fonction des besoins rituels. Auxiliaires, ces divinités innombrables le sont assurément, mais auxiliaires indispensables à la cohabitation apaisée entre concitoyens humains et divins.

2. *Des révélateurs divins*

Ces dieux secondaires servent également de faire-valoir aux grands, dont ils sont bien souvent le reflet miniaturisé : les théonymes composés disent finalement la puissance des plus grands, suffisamment solides pour endosser un patronage. Dès lors qu'un dieu donne son nom à un autre sous forme de génitif ou sous forme adjectivale, on comprend que sa puissance ne s'exerce pas dans un cercle tout proche mais s'étend jusqu'aux lointains. L'abondance des dieux joviens, martiaux et serfiens révèle la prééminence de puissances à même de patronner un aréopage de divinités variées.

Ces figures d'apparence mineure ne soulignent pas seulement le pouvoir des dieux supérieurs, elles peuvent aussi éclairer leur personnalité, la révéler au sens photographique du terme[64].

Ainsi, dans la cérémonie de purification, la triade secondaire offre une image symétrique de la triade principale[65], tel un reflet dans l'onde. Et de même justement que le reflet tremblant sur les eaux estompe contours et couleurs pour n'en garder que la quintessence, de même les dieux de second rang accusent-ils les reliefs de leurs doubles éminents.

À la localisation des rituels de part et d'autre de l'enceinte urbaine s'ajoute en effet un partage entre rites ouraniens dévolus aux dieux

---

63. TE III 14-22 (**inumek tehteřim / etu veltu eřek persuntre antentu inumek / arçlataf vasus ufestne sevaknef purtuvitu**) : « alors, qu'il aille chercher un couvercle, qu'il dispose celui-ci sur le saindoux ; alors, qu'il offre des **arçlataf** sans défaut dans des vases fermés ».
64. G. Dumézil (*Idées romaines*, p. 178) note que les dieux de la triade majeure ont « laiss[é] à leurs seconds le soin d'exprimer leur inégalité hiérarchique et même, dans une certaine mesure, leurs différentes natures et orientations ».
65. Voir J.-C. Lacam, « Géométrie rituelle », p. 220-221.

graboviens et rites chthoniens réservés aux divinités inférieures. S'opposent en effet les formules **vatuva ferine feitu** (« qu'il fasse le sacrifice des victimes sur un **ferine** ») et *persae fetu* (« qu'il fasse le sacrifice des [victimes] destinées à la fosse »)[66], formules employées respectivement pour les sacrifices devant et derrière les portes. Honorer la triade majeure requiert donc un accessoire, le **ferine**, autel portatif[67], qui rappelle la nature céleste du dieu ; inversement c'est autour de la fosse que s'accomplissent les sacrifices dédiés à la triade mineure et en contact étroit avec le monde souterrain puisque l'officiant se voit enjoindre de sacrifier « à genoux »[68] ou « assis »[69]. L'ensemble du rite qui concerne les dieux seconds est ordonné autour des profondeurs : le sol doit être martelé à trois reprises[70], en même temps qu'est versée une libation. Ainsi, au sein de la dyade que constituent le dieu mineur et son « patron » grabovien, la tonalité chthonienne du « petit dieu » rend plus éclatantes les couleurs ouraniennes du grand, en un remarquable clair-obscur rituel.

Un examen plus approfondi des relations existant entre les deux partenaires de chaque couple confirme cette subtile correspondance. Ainsi, le théonyme de **Trebe Iuvie**, s'il nous apprend que ce dieu reste attaché à la sphère jovienne, nous le montre aussi associé à l'idée de résidence ou d'habitat, **trebe** pouvant être apparenté à d'autres mots des Tables se rapportant à ce champ sémantique[71]. **Trebe Iuvie** serait le dieu bien établi dans une résidence, non sans doute matérielle comme l'a pensé G. Dumézil[72], mais plutôt symbolique : il occuperait résolument les profondeurs, aux antipodes du « robuste » **Iuve**, détenteur des espaces célestes, tel son double inversé.

L'association de **Fise Saçi** et de **Marte** révèle le même type de correspondances. Ils jouissent tous deux d'une fonction défensive, appliquée à deux domaines complémentaires. Selon l'analyse proposée par D. Briquel[73], l'épiclèse de **Fise Saçi** peut être mise en relation avec le latin

66. TE Ia 4 et VIa 57 ; Ia 13 et Vb 1 ; Ia 22 et VIb 19.
67. Voir J. Untermann, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, p. 272-273.
68. TE VIb 5, 17.
69. TE Ia 25 et VIb 22.
70. TE VIb 16, 36 *(atropusatu)*.
71. Voir *trebeit* (TE VIa 8, « il réside », « il se tient ») et *tremnu* (TE VIa 2, « emplacement » réservé au technicien de la prise d'auspices) ; voir aussi l'osque **trííbum** (« maison »), le latin *trabs*.
72. Voir G. Dumézil, *Idées romaines*, p. 175.
73. D. Briquel, « Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », p. 133-152.

sanctio, acte religieux qui confère l'inviolabilité : **Fise Saçi** serait donc le gardien de l'orthopraxie, il veillerait sur le rite, domaine des dieux, face à **Marte**, protecteur de la cité et donc du monde des hommes. Ce nouveau couple serait donc constitué encore de deux figures qui s'opposent tout en se complétant.

C'est le cas enfin de la dernière dyade formée par **Vufiune** et **Tefre Iuvie**. Les rites par lesquels est honoré ce « Ténébreux jovien » sont marqués clairement au sceau de la dualité : il est prescrit d'ouvrir deux fosses, de part et d'autre de la porte, de présenter deux saindoux et deux formes différentes de **vestiça**. Mais que peut signifier cette dualité, si ce n'est l'envers de l'unité qu'incarne **Vufiune**[74] à l'instar de *Quirinus*, son homologue romain ? **Tefre Iuvie** patronne dans l'ombre l'irréductible et inquiétante divergence, face aux soleils de l'harmonie et de la réconciliation.

En définitive, « petits » et grands dieux unis en triades complémentaires embrassent tous ensemble l'univers et son contraire. Les dieux mineurs, en contrepoint des « graboviens », s'établissent à la juste place qui leur permet de garder l'ombre pour que n'en soit pas ternie la lumière, de repousser le sacrilège afin que les dieux veillent encore sur les hommes, de contenir les déviances pour que n'en souffre pas l'unité. De même que J. Scheid notait « l'habitude bien romaine de représenter l'univers en pièces détachées, pour mieux le contrôler »[75], on peut déceler dans le panthéon eugubin une manière particulière d'ordonner le monde et tout autant le chaos, ce à quoi s'emploient les indispensables « petits » dieux[76].

L'insignifiance des dieux de l'arrière-plan est donc toute relative, et l'est d'autant plus que les hiérarchies elles-mêmes sont adaptables et fluctuantes.

3. *Des dieux promouvables*

Il semblerait que les « petits » dieux ne doivent pas seulement être envisagés au regard des grandes figures du panthéon, mais doivent aussi être replacés dans le contexte des rites qui les convoquent car leur place au sein de la hiérarchie divine s'avère mobile, variable d'une cérémonie à l'autre.

---

74. Voir J.-C. Lacam, « Géométrie rituelle », p. 214-215.
75. J. Scheid, « Le prêtre », p. 108.
76. Il n'est guère étonnant qu'ils soient honorés à l'extérieur des portes : ils veillent pour que la menace n'entre pas dans la cité.

Dans la célébration de réparation auspiciale, c'est une divinité au nom transparent, clairement fonctionnelle, et donc en principe de second rang, **Vestiçe Saçe**, qui est la première nommée et honorée[77], servie avant même l'éminent **Iuvepatre**. C'est sans aucun doute parce que la compétence de **Vestiçe** paraît primordiale en la circonstance : véritable « dieu de la libation »[78], il est pourvu, qui plus est, d'une épiclèse qui en fait le garant de la bonne exécution des rites. C'est donc bien la spécificité de ce rituel d'expiation, crucial pour rétablir une cohabitation sereine entre hommes et dieux, qui permet à une divinité « spécialiste » et donc d'un rang habituellement mineur, de se hisser dans l'échelle des dieux.

Cette mobilité des hiérarchies est tout aussi perceptible dans la cérémonie des **Huntia**[79], dominée entièrement et exclusivement par un dieu dont le nom composé – **Hunte Iuvie** – suggère, si ce n'est une subordination, du moins une tutelle jovienne. Aux antipodes de ses équivalents joviens, tels **Tikamne Iuvie**, ou **Tefre Iuvie**, relégués, chacun dans les cérémonies qui les mettent en scène, dans un arrière-plan rituel, le composite **Hunte Iuvie** apparaît comme le dieu tout-puissant du rite, bénéficiaire de tous les honneurs sacrificiels[80].

Il est des positionnements plus ambigus, intermédiaires pourrait-on dire. Celui de *Prestota* particulièrement : nous l'avons vu, son nom place cette divinité sous l'emprise étroite de *Serfe* et plus indirecte de *Marte*, pourtant, si elle est honorée en second, à la suite de *Serfe Martier*, elle est la seule bénéficiaire de deux longues prières spécifiques, d'une ampleur inaccoutumée ; mieux encore, à l'instar d'une divinité de premier plan, elle voit s'insérer au cœur des rites qui lui sont dévolus, une offrande destinée à une autre puissance – *Fisoui Sansi*[81]. Ce dieu sacien, qui jouit d'une place plus autonome dans la cérémonie purificatoire au point de recevoir trois cochons de lait, intervient ici à titre secondaire comme garant de l'engagement de *Prestota* à assumer sa fonction, et n'est ici bénéficiaire

77. TE IIa 1-14.
78. D. Briquel, « Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », p. 135, n. 14.
79. TE IIa 15-44.
80. Voir J.-C. Lacam, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste », p. 45-47.
81. TE VIb 5-6 : *uestisia et mefa spefa scalsie conegos fetu fisoui sansi / ocriper fisiu totaper iouina eso* (« Que "l'officiant" fasse [le sacrifice] à genoux avec une *uestisa* et une *mefa* imbibée dans une *scalsie* en l'honneur de *Fisoui Sansii* pour le peuple de la cité *iiouinar*, pour la cité *iiouina* »).

que d'offrandes inanimées, restant dans l'ombre de *Prestota*. Ni grande ni petite en dépit de son nom, cette dernière occupe dans ce rite une position médiane.

En fait, le panthéon de Gubbio n'obéit pas à une organisation strictement binaire ; pour reprendre les mots de Plaute, lui-même d'origine ombrienne et contemporain des Tables – il est des dieux *medioxumi*[82], aux côtés des *di magni minutique*[83]. Surtout cette structure n'est pas intangible : en fonction des nécessités religieuses, d'un rite à l'autre, les hiérarchies ne restent pas figées.

Les Tables eugubines fourmillent donc d'une multitude de « petits » dieux qui se situent au bas d'un panthéon hiérarchisé, mais qui sont l'aune à laquelle on mesure la grandeur des autres et qui jouent un rôle indispensable quoique circonscrit. À vrai dire, il est bien difficile de parler de « petits » dieux ou alors il faut considérer que les dieux « spécialistes » sont moins essentiels que les « généralistes ». Ils constituent un panthéon modeste mais qui trouve toute sa place aux côtés des grands dieux et dont de toute évidence les Ombriens ne sauraient se passer. Leur « petitesse » ne veut pas dire insignifiance et ce d'autant moins que certains rites les propulsent sur le devant de la scène religieuse.

Pour eux, comme pour les Terriens de *Micromégas*, leur « misérable état si voisin de l'anéantissement » n'est en définitive qu'apparent.

Bibliographie

ANCILLOTTI, Augusto, CERRI, Romolo, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Pérouse 1996.

BRIQUEL, Dominique, « Sur les aspects militaires du dieu ombrien *Fisus Sancius* », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 90-1 (1978), p. 133-152.

82. Plaute, *Cistellaria*, v. 512-515 : *At ita me di deaeque superi atque inferi et medioxumi* (« Eh bien ! "j'en jure" par tous les dieux et les déesses du ciel, et des enfers et de la moyenne région »). Aussi Servius (Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, III, 134) : *Quidam aras superorum deorum uolunt esse, medioximorum id est marinorum focos, inferorum uero mundos* (« Certains veulent que les autels soient consacrés aux dieux supérieurs, les foyers aux dieux moyens, c'est-à-dire marins, et les *mundi* aux divinités infernales »).

83. Plaute, *Cistellaria*, v. 522 : *di [...] magni minutique et patellarii* (« les grands, les petits, et même les patellaires »).

COARELLI, Filippo, *Guide archéologique de Rome*, Paris 1994.
DEVOTO, Giacomo, *Le Tavole di Gubbio*, Florence 1948.
—, *Tabulae iguvinae*, Rome 1962.
—, *Le Tavole di Gubbio*, Florence 1974.
DUMÉZIL, Georges, *Idées romaines*, Paris 1969.
—, *Mythe et épopée*, III. *Histoires romaines*, Paris 1981 (1968[1]).
—, « Encore *Genius* », dans H. Zehnacker, G. Hentz (dir.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris 1983, p. 85-92.
—, *La religion romaine archaïque*, Paris 1987 (1966[1]).
ERNOUT, Alfred, *Le dialecte ombrien. Lexique du vocabulaire des* Tables Eugubines *et des inscriptions*, Paris 1961.
—, MEILLET, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001 (1932[1]).
GUITTARD, Charles, « Les origines de la prière latine : préhistoire et formation de la *precatio* dans le monde italique », dans J.-F. Cottier (dir.), *La prière en latin de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolution, signification (Actes du Congrès de Nice, mai 2003)*, Turnhout 2007, p. 55-81.
LACAM, Jean-Claude, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 120-1 (2008), p. 29-80.
—, « *Vestiça* et *vestikatu* : nouvelles remarques sur deux termes apparentés des Tables de Gubbio », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 84-2 (2010), p. 251-263.
—, « La gourmandise des dieux : les gâteaux sacrés des Tables de Gubbio (III^e-II^e s. av. J.-C.) », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 124-2 (2012), p. 551-576.
—, « *Prestota Ṣerfia Ṣerfer Martier*, la déesse immobile (étude ombrienne, III^e-II^e s. av. J.-C.) », *Archimède* 4 (2017), p. 216-228.
—, « Géométrie rituelle : les triades divines dans la cérémonie de purification (étude eugubine) », *Revue belge de philologie et d'histoire* 99-1 (2021), p. 201-227.
LEJEUNE, Maurice, *Méfitis, d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain 1990.
MAGDELAIN, André, « L'*auguraculum* de l'*arx* à Rome et dans d'autres villes », *Revue des études latines* 47 (1969), p. 253-269.
MARCHESE, Maria Pia, « Rivista di epigrafia italica : Lucani », *Studi Etruschi* 42 (1974), p. 401-428.
PERFIGLI, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pise 2004.
PORZIO GERNIA, Maria Luisa, *Offerta rituale e mondo divino. Contributo all'interpretazione delle Tavole di Gubbio*, Alessandria 2004.
POULTNEY, James Wilson, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore 1959.

Prescendi, Francesca, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart 2007.
—, « Réflexions sur le polythéisme romain au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante », dans Y. Berthelet, F. Van Haeperen (dir.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux 2021, p. 153-164.
Prosdocimi, Aldo Luigi, « L'Umbro », dans M. Pallottino, G. M. Mansuelli, A. L. Prosdocimi (dir.), *Popoli e civiltà dell'Italia antica* VI *(Lingue e dialetti dell'Italia antica)*, Rome 1978, p. 585-787.
—, « La tavola di Agnone. Una interpretazione », dans L. Del Tutto Palma (dir.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico (Convegno di Studio, Agnone, 13-15 aprile 1994)*, Florence 1996, p. 435-630.
Radke, Gerhard, « Nouveaux points de vue sur la mentalité religieuse des Romains », *Kernos* 4 (1991), p. 31-46.
Scheid, John, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), p. 184-203.
—, « Le prêtre », dans A. Giardina (dir.), *L'Homme romain*, Paris 2002 (1992[1]), p. 73-109.
—, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
Sisani, Simone, *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Rome 2001.
—, Umbrorum gens antiquissima Italiae. *Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana*, Pérouse 2009.
—, « Gubbio: nuove riflessioni sulla forma urbana », *Archeologia classica* 61 (2010), p. 75-134.
Untermann, Jürgen, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.
—, « Nomi propri nelle Tavole Iguvine », dans A. Ancillotti, A. Calderini (dir.), *L'Umbro e le altre lingue dell'Italia mediana antica (Atti del I Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri, Gubbio, 20-22 settembre 2001)*, Pérouse 2009, p. 275-294.
Usener, Hermann, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Francfort 1948 (1896[1]).
Voltaire, *Micromégas*, Paris 2006 (1752[1]).

LES DIEUX DES PETITS RIENS. RÉFLEXIONS COMPARATIVES SUR LES HIÉRARCHIES DIVINES DANS LES MONDES GRECS ET SÉMITIQUES[1]

Corinne Bonnet, Alaya Palamidis

Université Toulouse-Jean-Jaurès, PLH-ERASME, ERC « Mapping Ancient Polytheisms »

C'est en 1997 qu'Arundhati Roy publie *The God of Small Things*, traduit en français dès l'année suivante sous le titre *Le Dieu des Petits Riens*. On y lit l'histoire de deux amours hors norme dans un village du Kerala, au sud-ouest de l'Inde : celui qui lie un frère et une sœur jumeaux, Estha et Rahel, et celui que vit leur mère Ammu avec Velutha l'Intouchable. Le dieu des Petits Riens, c'est celui qui veille sur leurs rires et leurs caresses, le souci qu'ils ont l'un de l'autre, du bien-être physique, de l'alimentation, du sommeil, bref le dieu des gestes et des sentiments ordinaires, bien différent du dieu des Grandes Choses, celui des porteurs de vérités, de dogmes et autres sentences qui génèrent exclusions, interdits, jalousie, mensonge et finalement la mort.

Une telle bipartition romanesque n'est assurément pas transposable telle quelle aux sociétés antiques, mais elle donne à réfléchir sur les différentes manières d'organiser et de structurer un monde divin pluriel.

1. Cette étude a été réalisée dans le cadre du programme *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency* (MAP), projet ERC Advanced Grant dirigé par Corinne Bonnet, université Toulouse – Jean Jaurès, laboratoire PLH-ERASME (2017-2023) et financé par le Conseil européen de la Recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union européenne Horizon 2020 (contrat n° 741182). Nous remercions vivement Daniela Bonanno pour sa relecture et ses suggestions.

Ainsi, si au chant XV de l'*Iliade* (v. 185-199), Poséidon rappelle le partage des *timai* (les « parts d'honneur ») et de l'*archê* (le « pouvoir »)[2] entre les trois fils de Cronos – l'un possédant la mer, le second l'au-delà et Zeus le ciel, la terre et l'Olympe restant des domaines communs –, ce schéma tripartite n'est pas incompatible avec une vision plus verticale encore du pouvoir, qui fait de Zeus le détenteur suprême du pouvoir divin. Ainsi, en *Iliade* VIII, v. 210-211, à Héra qui suggère à Poséidon d'intervenir en faveur des Achéens en « confinant » Euryopa Zeus, seul, sur l'Ida, Poséidon répond que « les autres dieux » *(tous allous)* ne doivent pas lutter contre Zeus Cronien, « parce qu'il est largement plus puissant *(pherteros)* ». La question des hiérarchies divines, en vertu desquelles un dieu serait puissant ou pas, ce qu'on pourrait rendre par « grand » ou « petit », est donc délicate et complexe, sans aucun doute très dépendante des contextes d'énonciation.

Pour sonder et tenter d'éclairer l'extrême diversité des manières d'agencer les dieux et, par ce biais, d'exprimer des positionnements, voire des hiérarchies, nous nous proposons d'exploiter un outil pensé pour répondre à divers questionnements, dont celui-ci : la base de données (désormais BDD) du projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms » (MAP) qui a débuté en octobre 2017 et s'est terminé en juin 2023[3]. Cet outil numérique répertorie toutes les séquences onomastiques divines comprenant une ou plusieurs divinités et contenant deux éléments au moins[4], dont l'un qualifie l'autre, dans les sources épigraphiques et numismatiques des mondes grecs et sémitiques, dans tout l'espace méditerranéen, entre 1000 av. et 400 de n. è.[5]. Au 13 juillet 2022, elle collecte 13 806 sources qui contiennent 17 056 attestations (au sens de séquences onomastiques divines de deux éléments minimum), construites au moyen de 3 461 éléments différents. Parmi ces 17 056 attestations, un peu plus de 10 000 sont en grec, un peu moins de 7 000 en sémitique ; elles comprennent un nombre

2. Ce terme est mobilisé par Platon, dans le *Gorgias*, 523a ; il est aussi repris par Apollodore, *Bibliothèque* I, 2, 1.
3. C. Bonnet (dir.), *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency* (MAP).
4. Font exception les attestations à un élément contenant non pas un théonyme mais une épithète, comme Hypsistos seul, ou Ourania seule, en grec, une qualification seule, comme *b'l* ou *'dn* en sémitique.
5. Pour une présentation d'ensemble de la BDD MAP, voir S. Lebreton, C. Bonnet, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », p. 267-296.

d'éléments variant de 2 à 143[6]. La BDD couvre dès à présent toute une série de régions traitées de manière exhaustive[7], comme l'Attique, l'Argolide, la Crète, l'Égypte, la Nubie et la Cyrénaïque, Délos, Chypre, la Sicile, certaines régions d'Asie Mineure, tout le Proche-Orient, ainsi que les défixions, sachant que, pour la documentation sémitique, l'exhaustivité est atteinte à très peu de chose près. Ce socle documentaire est donc suffisamment robuste pour dégager des tendances fortes. L'exhaustivité des données est un leurre pour l'Antiquité qui est, par nature, lacunaire, mais rien n'indique que les corpus à traiter viennent bouleverser le paysage des pratiques onomastiques divines qui se dessine dès à présent.

Partons d'un constat : aucun dieu n'est jamais qualifié de « petit », ou synonymes. Parmi les plus de 3 000 éléments onomastiques grecs et sémitiques, aucun n'exprime cette notion, là où le registre de la grandeur, de la force, de la puissance, de la hauteur, etc. est fréquemment mobilisé, de part et d'autre, y compris au moyen de comparatifs et de superlatifs. Ainsi, en sélectionnant l'élément *megas* (y compris *megistos*), trouve-t-on 733 attestations en grec, dont plus de 400 en Égypte et Nubie, essentiellement à partir du Ier siècle av. n. è. Quant à *rb* en sémitique, « grand », très fréquemment mobilisé à Carthage pour qualifier Tanit de *rbt*, « grande, Dame », on le recense 4 706 fois. On pourrait ajouter que l'élément *megas* lui-même permet de mettre en évidence des formes de hiérarchie : quand une seule divinité, parmi celles que mentionne une séquence, est *megas*, comme dans l'Attestation #13335 de la BDD, on peut percevoir une hiérarchisation ; de même si une seule est *megistos* (Attestation #11012) ou lorsqu'une divinité est *megistos* et l'autre seulement *megas*, comme dans trois attestations incluant Hermouthis *megas* en Égypte (Attestations #2518, #2519, #2520). Cependant, dans certains cas, *megas* ne semble impliquer aucune hiérarchie, notamment quand on trouve des *Megaloi theoi* associés à d'autres divinités, comme dans les Attestations #4408 et #4622. Si, comme on le voit bien, une approche purement quantitative n'a pas de sens, il n'empêche que les données massives offertes par la BDD MAP fournissent un socle robuste pour réfléchir aux hiérarchies divines.

6. 6 687 attestations comprennent 2 éléments seulement, soit plus de 40 % du total.
7. La page d'accueil de la BDD affiche l'état de dépouillement des corpus. Sont placées en *open access* uniquement les fiches validées par leurs rédacteurs après contrôle. Les usagers de la BDD voient donc un nombre plus restreint, mais en constante augmentation, de données par rapport aux contributeurs et aux administrateurs.

Notons d'emblée que la grande majorité des attestations sont issues de contextes votifs : sur les 13 806 sources recensées, 10 208 sont des dédicaces, soit près de 74 % des cas. Or, les dynamiques d'échange qui se nichent au cœur des pratiques votives impliquent souvent, de la part des acteurs humains du culte, des stratégies de louange, d'acclamation, d'eulogie, d'amplification, etc. Les hiérarchies que reflètent les inscriptions sont donc contextuelles et pragmatiques ; le ou les dieux sollicités sont forcément les plus importants au regard des objectifs visés, et généralement atteints, puisque les monuments sont en règle générale le signe d'une interaction réussie. Se demander ce que pourrait être un petit dieu – non pas dans l'absolu, mais par rapport à d'autres et en certaines circonstances –, nous offre donc aussi l'occasion de réfléchir aux exploitations possibles de la BDD MAP, aux biais méthodologiques que celles-ci soulèvent, mais aussi aux avantages de disposer d'un tel outil[8]. C'est donc à titre expérimental que nous allons explorer ici successivement trois pistes pour tenter de cerner la notion de « petit dieu » à travers les données contenues dans la BDD MAP.

I. Un dieu est-il petit quand il est peu mobilisé ?

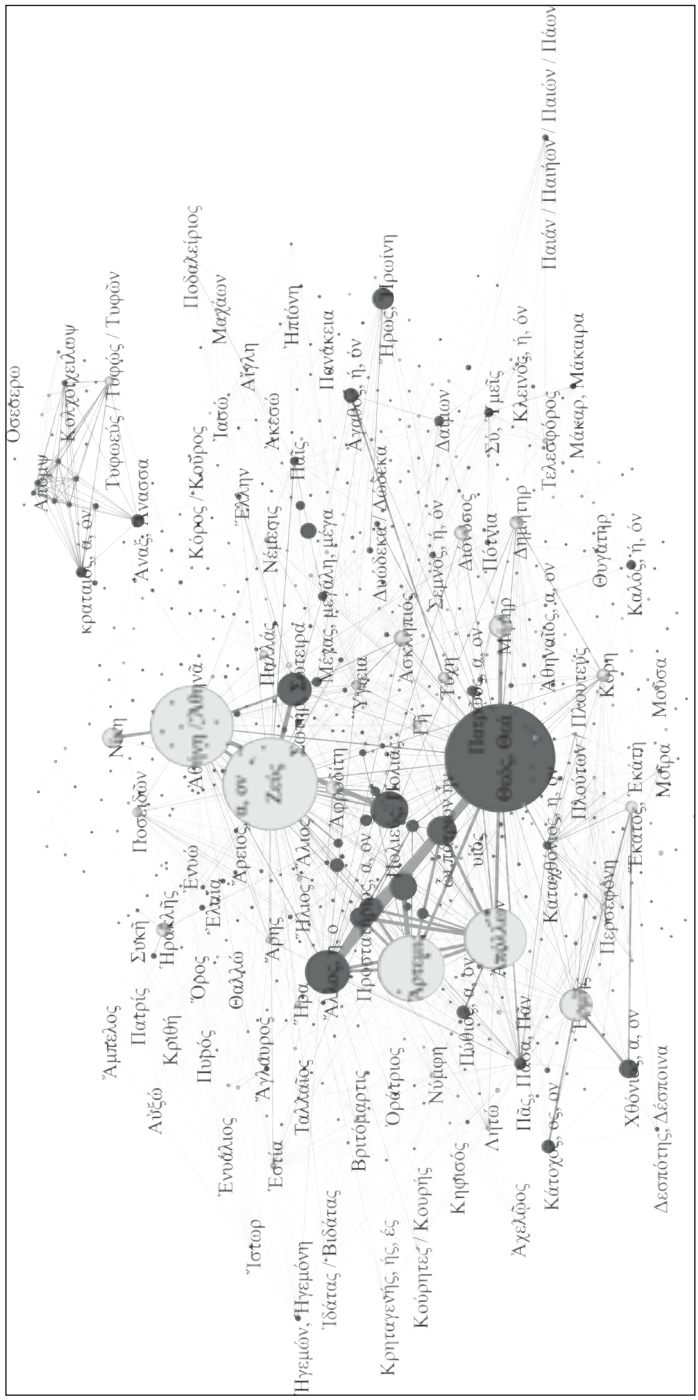
La première intuition que l'on peut avoir, c'est qu'un dieu est petit quand il est peu mobilisé. Plus le nombre d'attestations est élevé, plus il est populaire, donc important. Pour vérifier cette hypothèse, on part de la table des 3 461 éléments et l'on y repère les théonymes[9], en se concentrant sur une région donnée. La dimension méditerranéenne de la BDD est en effet un atout pour favoriser une démarche comparative, mais elle fait de la BDD un artefact qui ne correspond à aucune expérience vécue par

8. Les réflexions que nous énonçons ici sont le fruit d'un travail et d'échanges quotidiens avec tout le noyau de l'équipe du projet MAP que nous remercions vivement : Inès Bonnabot, Enrique Nieto Izquierdo, Thomas Galoppin, Sylvain Lebreton, Giuseppina Marano, ainsi que les membres de l'équipe partis vers d'autres horizons Élodie Guillon, Antoine Laurent et Fabio Porzia.
9. Le projet MAP a eu recours à la notion « neutre » d'élément onomastique pour éviter de décider à priori quel élément est un théonyme et quel élément est une épithète. Si, dans certains cas, cette distinction semble s'imposer sans problème, dans d'autres, elle est bien plus problématique. Par ailleurs, cette logique discriminante est très peu adaptée aux appellations sémitiques. Pour plus de précisions, voir C. Bonnet *et al.*, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète », p. 567-591.

une communauté humaine ni dans le temps ni dans l'espace. En d'autres termes, personne, jamais, n'a eu en tête le stock des 3 461 éléments et n'a posé de choix par rapport à un tel horizon des possibles. Cette précaution méthodologique est fondamentale. Orientons-nous donc vers l'Attique et ses 2 177 attestations (séquences onomastiques divines) en langue grecque (y compris 2 bilingues en phénicien et 4 en latin)[10]. Si l'on ordonne les théonymes par ordre décroissant du nombre d'attestations dans lesquelles ils apparaissent, on s'aperçoit, sans surprise, que Zeus arrive en tête avec plus de 300 attestations, suivi de près par Athéna et hétéronymes (Pallas, Glaukôpis) avec plus de 300 attestations également ; Artémis apparaît dans plus de 200 attestations, tout comme Apollon. Hermès s'approche de 100 attestations, Mêter est nommée dans plus de 70 attestations, Asclépios dans près de 50, Aphrodite un peu plus de 40, Déméter et Dionysos dans presque 40. En bas de classement, Poséidon a une trentaine d'attestations, devant Héra mobilisée dans une dizaine d'attestations seulement. Du côté des épithètes, on rencontre *sôtêr* (« sauveur ») dans plus de 80 attestations, *chthonios* (« de la terre ») et dérivés dans 40, *hupsistos* (« le très haut ») dans plus de 30, *megas* (« grand ») dans plus de 20, *epêkoos* (« qui écoute ») dans 8 attestations. Le champion toutes catégories en matière de qualifications est *theos* (« dieu ») avec plus de 350 attestations, fréquemment associé (près de 150 attestations) avec *allos* (« autre »).

Représenté sous forme de graphe montrant les liens de co-occurrence entre les éléments grecs en Attique – dans lequel chaque élément est un nœud – et le poids respectif de ces éléments – c'est-à-dire le nombre de fois où ils apparaissent dans ces attestations[11] –, on obtient cette visualisation[12] :

10. Leur enregistrement a été assuré par Sylvain Lebreton.
11. Sachant qu'un même élément peut apparaître plus d'une fois dans une attestation, et que son poids peut donc être supérieur au nombre d'attestations dans lesquelles il apparaît.
12. Dans les différents graphes, la taille de chaque nœud dépend de son poids. La taille des liens entre deux nœuds dépend du nombre de fois où ils apparaissent dans la même attestation de la base de données. Les théonymes sont représentés en gris clair, les autres éléments en gris foncé (à l'exception de la figure 1f). Même s'il n'est pas toujours possible de déterminer si certains éléments sont des théonymes ou non car leur sens peut changer selon les contextes (ex : élément #309, Κόρη ; élément #83 : Ἕκατος, Ἑκάτη), nous avons choisi de représenter comme théonymes tous les éléments qui se comportent comme tels dans au moins une partie des attestations, afin de les rendre plus facilement repérables.


Ὀσεδερω
Ἄβαψ
Κονζουελδων
κραταιός, ά, όν
Τυφωεύς / Τύφως / Τυφών
Ἀναξ, Ἄνασσα
Ποδαλείριος
Κόρος / Κοῦρος
Μαχάων
Ἰασώ
Ἀβγλη
Ἔβδην
Ἀκεσώ
Ἠπιόνη
Πανάκεια
Ἄγαθος, ή, όν
Ἥρως, Ἡρωϊνη
Ἀμπέλος
Πατρίς
Σύκη
Ἡρακλῆς
Ἐνυώ
Ἐλαία
Ἄρειος, α, ον
Ἄρης
Ἥρα
Ἥλιος, Ἄλιος
Ἀφροδίτη
Ἄγαλμα
Δωδεκάθεον / Δωδεκάθεα
Ἀσκληπιός
Σαμψός, ή, όν
Δάφνη
Διόνυσος
Πόντια
Σύ, Ὑμεῖς
Ἀρτεμις
Ἀπόλλων
Μήτηρ
Ἀθηναῖος, α, ον
Ἀθηνᾶ
Ἀφροδίτη
Ἄγαλμα
Ἀσκληπιός
Ἑστία
Ἥρα
Ἄλλος, η, ο
Ἀπόλλων

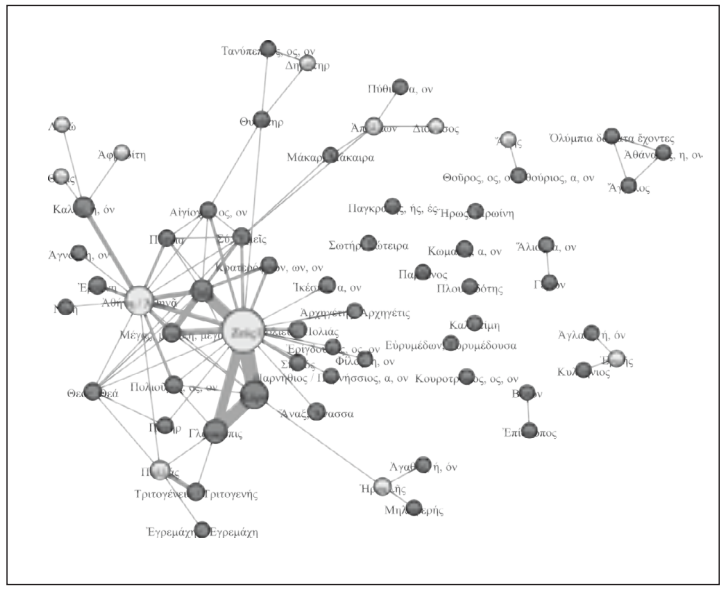


Fig. 1b. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque archaïque.

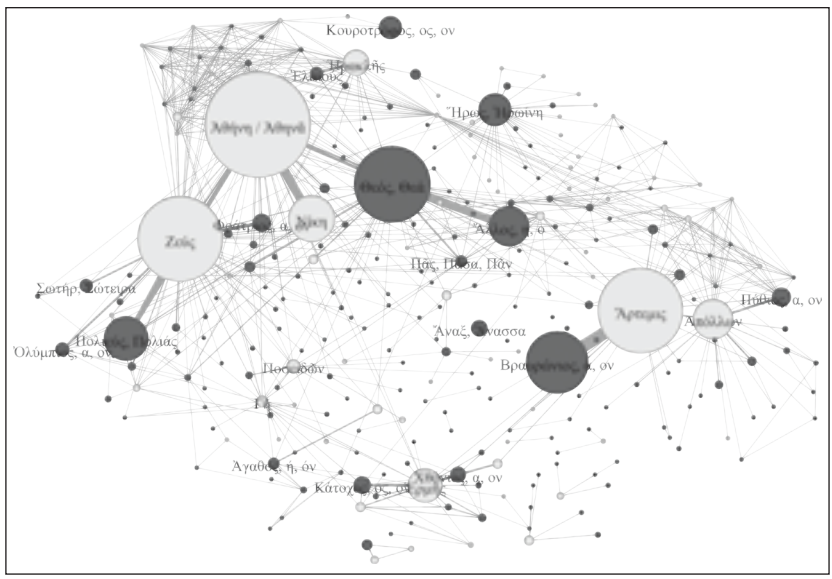


Fig. 1c. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque classique.

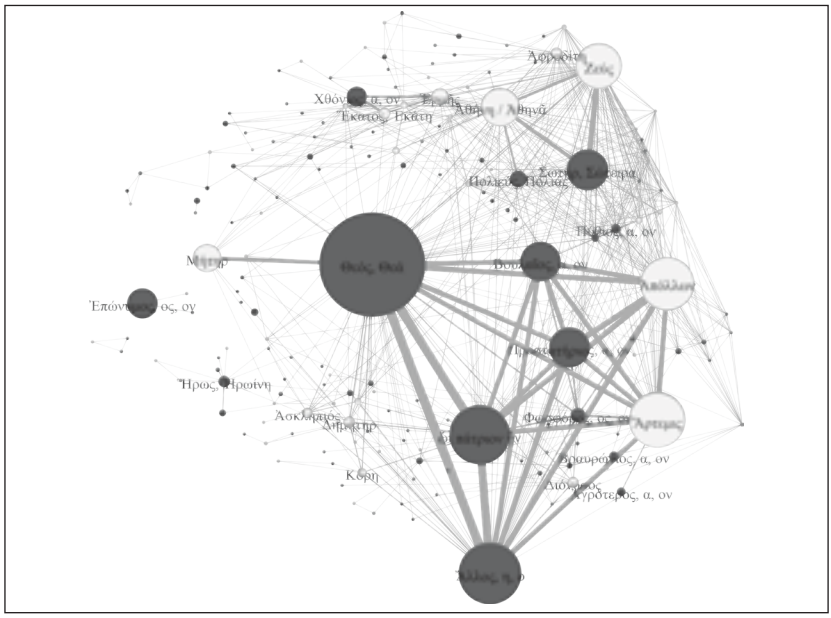


Fig. 1d. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque hellénistique.

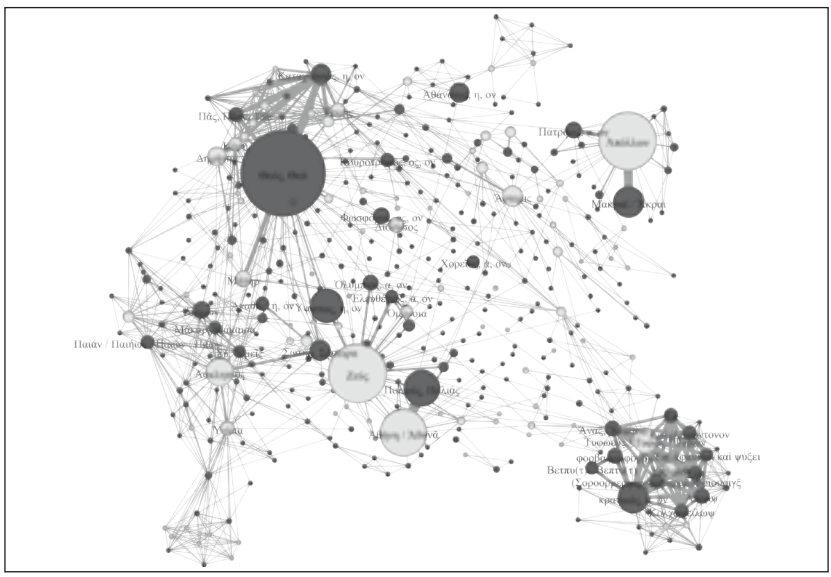


Fig. 1e. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque impériale.

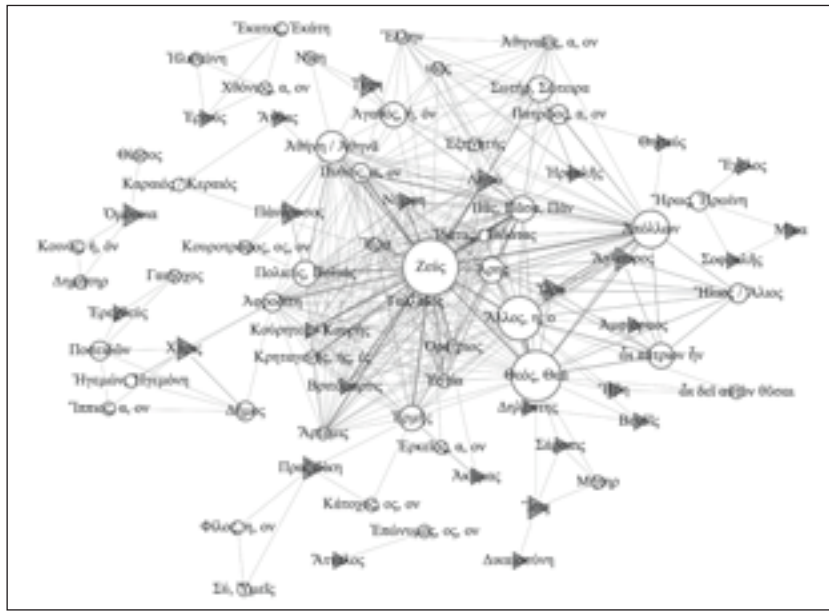


Fig. 1f. Représentation des éléments grecs de la base de données en Attique à l'époque hellénistique dont le poids est inférieur ou égal à 2 (triangles gris), ainsi que de leurs liens de co-occurrence.

Pour s'approcher de la notion de « petit dieu », on pourrait donc regarder de plus près les nœuds de faible poids, par exemple égal ou inférieur à 2 (fig. 1f). On constate par ce biais que, parmi d'autres, Bendis, Pandrosos, Akamas, Anthas, Érechtée, Thésée, le héros Sophoklès, Isis et Sarapis pèsent peu, mais sont-ils pour autant mineurs ? Bendis est-elle une « petite déesse » ? Une des difficultés majeures que posent les visualisations par graphes est d'y intégrer la dimension chronologique ; on peut proposer des graphes par périodes successives et observer les changements (fig. 1b-c-d-e), mais nombre de sources épigraphiques ne sont pas datées avec précision, ce qui peut entraîner des chevauchements dans les découpages chronologiques. Le graphe des liens de co-occurrence en Attique écrase, à cet égard, les éventuelles évolutions entre l'époque classique et l'époque hellénistique, cette dernière et l'époque romaine, par exemple. Par ailleurs, la qualité de l'information véhiculée par un lien de co-occurrence est assez faible : on apprend simplement qu'un élément onomastique X est attesté en même temps qu'un élément onomastique Y dans une ou plusieurs attestations. Le lien de co-occurrence

ne dit pas si l'élément X qualifie Y ou éventuellement un autre élément. Ainsi, dans l'Attestation #1433, gravée sur un chapiteau de Rhamnonte, qui porte une dédicace Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶι Σωτήιραι καὶ Θέμιδι καὶ Νεμέσει, le lien de co-occurrence entre Sôtêr et Zeus ou Athéna (Sôtêr qualifiant l'un et l'autre directement) n'a pas la même portée que celui, indirect en quelque sorte, mais de co-occurrence également, entre Sôter et Thémis ou Némésis, pour ne pas parler du lien entre Thémis et Némésis elles-mêmes. Pour affiner, il faudrait donc tenir compte de la « nature » du lien de co-occurrence, mais c'est une autre question[13].

Le classement issu de l'exploration de la première piste n'est rien d'autre qu'un outil indicatif appelant une démarche qualitative « traditionnelle ». Toute approche purement statistique serait désastreuse : parmi les théonymes ayant en Attique un poids très bas, on note, par exemple, la présence d'Isis et de Sarapis, qui ne sont assurément pas, dans l'absolu, des petits dieux. Leur faible nombre d'attestations interroge et doit être examiné à la lumière de divers compléments d'information, comme le fait qu'Isis (6 attestations contenues dans 6 sources) est souvent nommée sans qualification, donc dans des attestations à un seul élément que la BDD MAP n'enregistre pas.

Ces quelques réflexions suggèrent d'emblée une méthode à suivre : 1) exploiter les données de la BDD pour tenter d'apporter des éléments de réponse à une question ; 2) pondérer les résultats en fonction de divers critères ; 3) jouer avec les variantes pour éviter de figer le cadre ; 4) et multiplier les va-et-vient entre les données quantitatives et les analyses qualitatives. Si l'on procède de la sorte, l'outil fonctionne comme un puissant kaléidoscope qui permet d'observer les données de multiples points de vue et d'en explorer les significations en pleine connaissance de cause, sans naïveté et toujours au pluriel. Par son ampleur, la BDD donne en tout cas du grain à moudre si l'on s'intéresse à la structuration et à la hiérarchisation des « panthéons » en contextes.

13. Pour y parvenir, il faut tenir compte de la nature des liens tels que nous les enregistrons dans la formule qui vient clôturer l'enregistrement de chaque attestation dans la BDD. Pour cela, nous avons recours à quatre opérateurs logiques (+ renvoie à une coordination ; / à une juxtaposition ; # à une qualification et = à une équivalence explicite) ainsi qu'aux parenthèses et aux crochets. Pour plus de détails, voir S. Lebreton, C. Bonnet, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », p. 267-296.

II. Un dieu est-il petit quand il est peu qualifié ?

Le cas d'Isis évoqué ci-dessus suggère de scruter également la longueur et l'agencement des séquences onomastiques ; ce sera notre deuxième piste exploratoire. Concrètement, est-il fondé de penser que plus une séquence onomastique est riche et diversifiée, plus la puissance divine concernée pèse lourd ? *A contrario*, les « petits dieux » seraient-ils ceux qui ont tendance à être peu qualifiés, en ce qu'ils disposeraient d'une personnalité exiguë et d'une compétence limitée, hyper-spécialisée ? Sachant qu'une séquence onomastique longue peut intégrer plusieurs puissances divines, certaines qualifiées et d'autres non, il semble prudent de limiter l'enquête aux attestations ne concernant qu'une seule puissance divine, ce que la BDD enregistre en face de la ou des formules venant sceller l'analyse de l'attestation. Repartons donc du dossier attique toutes époques confondues. Parmi les 2 177 attestations, 1 828 portent sur une seule puissance divine, soit environ 87 %. Parmi celles-ci, sélectionnons celles qui concernent Zeus comme seule puissance divine, soit 254 attestations. Dans 218 d'entre elles, on trouve deux éléments seulement, soit Zeus + un second élément, soit 85 % des cas[14]. Un tableau résume utilement la situation :

Tableau des attestations de Zeus comme seule puissance divine en Attique

Nombre d'éléments	Nombre d'attestations (sur 254)
2	218
3	21
4	5
5	6
6	2
12	1

14. On notera que, dans quelques cas, ces attestations à deux éléments peuvent contenir une mention de la *Dios kourê*, la « fille de Zeus », une expression qui désigne Athéna. Cette expression « fils/fille de Zeus » pour Athéna et Apollon en particulier, se rencontre également dans des attestations comprenant plus de deux éléments.

On constate que les attestations à 5 éléments et plus représentent 9 cas sur 254, soit moins de 5 %[15]. On peut en déduire qu'il n'est pas usuel de glorifier la puissance de Zeus par une liste d'attributs onomastiques. Qu'en est-il de la diversité des éléments mobilisés dans les attestations où Zeus est la seule puissance divine ? Sur ce plan, on ne peut qu'être frappés par le très large éventail de qualifications appliquées à Zeus, qualifié de :

1. Agoraios
2. Aigiochos
3. Anax
4. Anchesmios
5. Anthaleus
6. Archégetês
7. Auantêr
8. Boulaios
9. Ek Peisês
10. Eleutherios
11. Em Palladiôi / Epi Palladiou
12. Enchôrios
13. Epakrios
14. Epôpetês
15. Erigdoupoios
16. Euruopa
17. Geôrgos
18. Heraios
19. Herkeios
20. Hikesios
21. Horios
22. Hupatos
23. Hupsistos
24. Kassios
25. Kataibatês
26. Kenaios
27. Labraundos
28. Megas
29. Meilichios
30. Mêlôsios
31. Morios
32. Naios
33. Nemeos
34. Olumpios
35. Ombrios
36. Pandêmos
37. Parnessios
38. Patêr
39. Philos
40. Phratrios
41. Polieus
42. Sêmios
43. Sôtêr
44. Stratios
45. Teleios
46. Theos
47. Tropaios
48. Xeinôn Ephoro
49. Xenios

15. Ces cas se réfèrent précisément à des « fils/fille » de Zeus et pas à Zeus lui-même comme destinataire d'offrandes.

Soit près de 50 attributs onomastiques différents. Il ne s'agit pas là d'une surprise dans la mesure où, comme la thèse de Sylvain Lebreton l'a montré[16], l'ampleur et la variété des compétences de Zeus et celles des relations qui en découlent, notamment spatiales, se reflètent dans ce vaste champ onomastique (voir fig. 2b). La BDD permet aussi d'identifier et de dénombrer les puissances divines associées à Zeus dans les séquences onomastiques englobant plus d'une puissance divine (fig. 2c). On dénombre en Attique 72 attestations comprenant Zeus et au moins une autre puissance divine. Dans 49 attestations, il s'agit de 2 puissances ; dans 7 attestations de 3 puissances ; dans 8 attestations de 4 puissances ; dans 2 attestations de 5 puissances ; il reste 6 attestations à 6 puissances et plus, dont 2 serments à 17 puissances divines (avec respectivement 21 et 26 éléments).

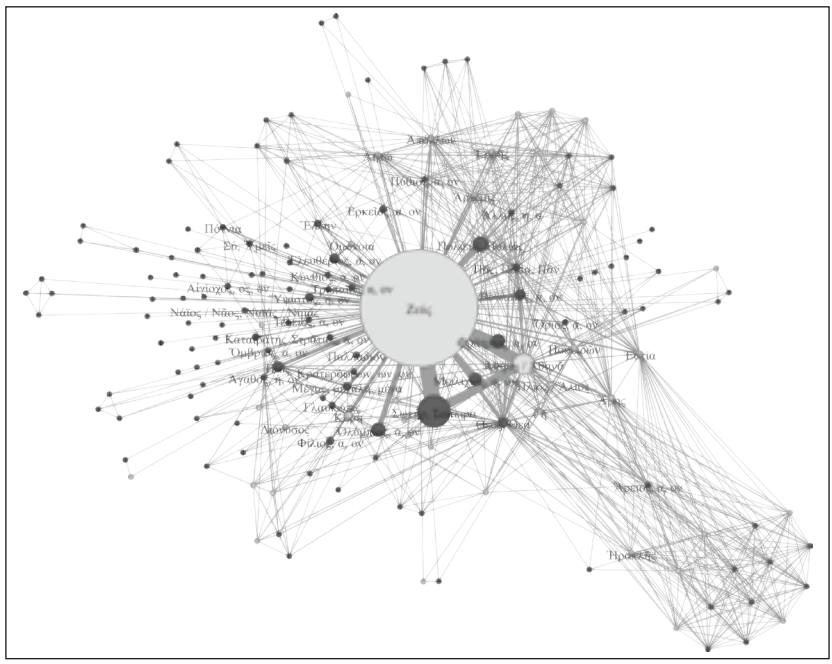


Fig. 2a. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique, toutes époques confondues, dans les attestations qui nomment Zeus.

16. S. Lebreton, « Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire ».

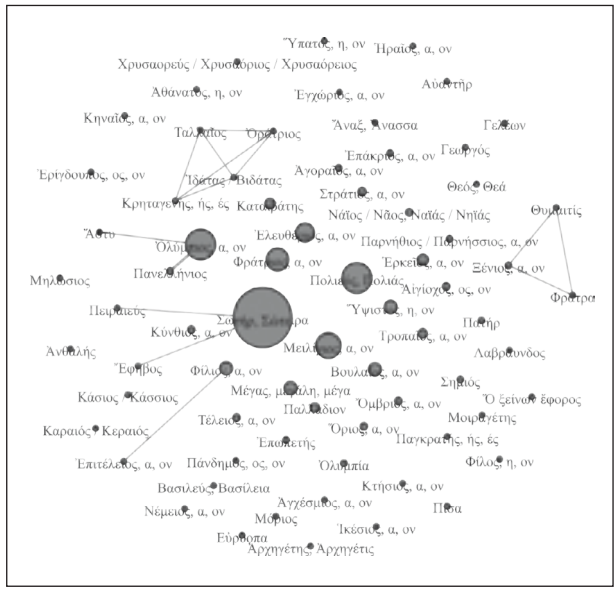


Fig. 2b. Représentation des différents éléments qui qualifient Zeus en Attique dans la base de données MAP, toutes époques confondues, et de leurs liens de co-occurrence.

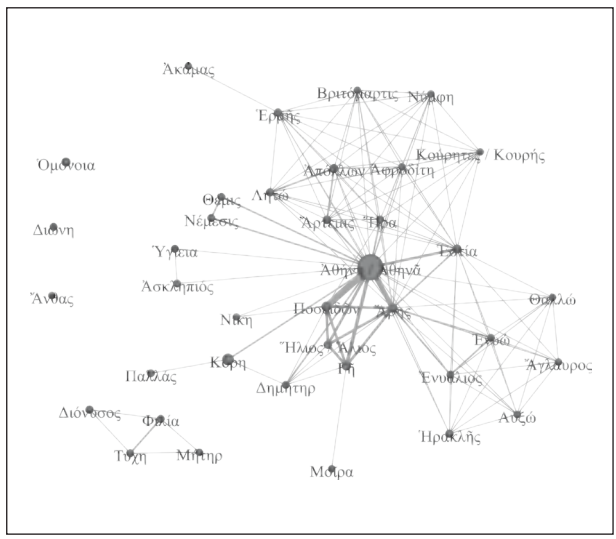


Fig. 2c. Représentation des différents théonymes qui apparaissent dans les attestations de la base de données MAP nommant Zeus en Attique, toutes époques confondues, et de leurs liens de co-occurrence.

Ces données permettent une première cartographie du réseau relationnel de Zeus : Hélios, Dionè, Anthas, Asclépios, Athéna, Dionysos, Hermès, Apollon, Homonoia, Gê, Akamas, Arès, Enyo, Thémis, Némésis, Poséidon, Artémis, les Grands dieux, les Autres dieux, Agathos Daimôn, Déméter, etc. Quand on arrive aux formules de serment, la liste s'allonge encore. Dans le cas de la « Zénosphère » (fig. 2a), ce qui frappe est donc la variété des qualifications et des relations, plutôt que la longueur des séquences onomastiques construites pour s'adresser à Zeus ou le mobiliser. Zeus est un dieu majeur non pas parce qu'on l'interpelle au moyen d'une liste infinie d'éléments onomastiques, mais parce qu'on lui applique une multitude de qualifications différentes, dessinant les contours d'un portrait riche et complexe.

La comparaison avec d'autres divinités attestées en Attique permettra de faire bouger le curseur et de mieux apprécier les éléments susceptibles d'exprimer le rang ou le poids d'une divinité. Athéna, la déesse éponyme, compte à peine moins d'attestations que son père[17], avec lequel du reste elle est fréquemment associée, y compris par le biais d'une réduplication de leur qualification (Phratrios/a, Sôtêr/eira, Boulaios/a, etc.). Les séquences onomastiques qui la concernent varient de 2 et 6 éléments[18], et, comme pour Zeus, la très grande majorité comprend 2 éléments seulement (196). Les qualifications qui lui sont appliquées sont de l'ordre d'une trentaine, soit sensiblement moins que la cinquantaine de Zeus. En matière de réseau de collaboration dans les attestations à plus d'une puissance divine, on notera la présence d'Agathè Tychè, Arès, Artémis, Asclépios, la Courotrophe, Déméter, Gè, les Douze dieux, les Grands dieux, Héphaïstos, Hygie, Korè, Nikè, Némésis, Poséidon, les Sauveurs, Thémis et bien sûr Zeus. Ce réseau d'Athéna n'est pas inférieur à celui de son père.

Artémis a plus d'attestations à une seule puissance divine que son frère Apollon (160 pour elle, 138 pour lui), mais là où elle ne reçoit jamais plus de 3 éléments onomastiques, Apollon, quant à lui, est désigné 124 fois au moyen de 2 éléments, 4 fois au moyen de 3 éléments, 6 fois au moyen de

17. 214 pour les cas où elle est la seule puissance divine mentionnée (contre 254 pour Zeus).

18. Un critère à prendre en compte dans le nombre des éléments mobilisés est le caractère métrique de certaines inscriptions, qui entraînent souvent un allongement des séquences. Ici, par exemple, la séquence à 6 éléments est métrique.

4 éléments, et 2 fois avec respectivement 7 et 12 éléments[19]. Dans 4 attestations attiques seulement, Artémis et Apollon sont mentionnés ensemble, sans autre puissance divine, contre 28 fois pour le binôme Zeus-Athéna. Par rapport à Zeus et Athéna, la liste des qualifications d'Artémis compte une vingtaine d'éléments onomastiques différents[20], donc légèrement moins qu'Athéna ; de même ses collaborations, avec Apollon, Hécate, Léto, Hestia, Ilythie, Achéloos, les Nymphes, les Charites, Hermès, la Mère des dieux, les Douze dieux, les Grands dieux, Amphiaraos, Asclépios et Zeus, trahissent un léger rétrécissement. Quant à Apollon, il affiche une liste d'une trentaine d'appellations, qui témoigne d'une assise territoriale ample et d'une variété de fonctions. Néanmoins, son réseau est plus retreint : Artémis, Léto, Zeus, Dionysos, Thésée, les Autres dieux, Aglauros, Arès, les Hôrai.

Enfin, à l'autre bout des relevés statistiques, qu'en est-il pour Héra, attestée 10 fois seulement comme unique puissance divine, avec 2 éléments onomastiques, et jamais davantage ? Elle est qualifiée de : Telchinia, Xupetê, Argeia, Bounaia, Basileis, Horia, Ellimenia, Ammônia, soit 8 qualifications différentes pour 10 attestations, ce qui révèle une variété remarquable. Héra est associée à d'autres puissances divines dans 2 attestations seulement, à savoir deux serments. Elle y côtoie Zeus, Athéna et Poséidon dans le premier ; elle est avec Hestia et Zeus Krêtagenês et Zeus Oratrios et Zeus Idatas et Zeus Tallaios et Athéna Polias et Apollon Pythien et Léto et Artémis et Arès et Aphrodite et Hermès et les Courètes et les Nymphes et Britomartis et les autres dieux, tous et toutes, dans le second.

En définitive, peut-on affirmer que plus les séquences onomastiques se référant à un dieu sont longues et riches d'éléments différents, plus la puissance divine concernée est élevée dans la hiérarchie divine ? Concernant la longueur des séquences, on relève une proportion massive et constante d'attestations à 2 éléments, à savoir un théonyme + un attribut onomastique (épithète, substantif, proposition), quelle que soit la divinité prise en compte. Les formules onomastiques longues sont certes spectaculaires

19. Cette longueur pour Apollon est exceptionnelle puisque les deux seules autres divinités qui dépassent les 6 éléments en Attique sont Asclépios, dans une attestation à 7 éléments (Attestation #1719) et une attestation à 9 éléments (Attestation #1865), et Télesphoros dans une attestation à 9 éléments aussi (Attestation #2237). Mais dans ces trois cas, il s'agit d'hymnes, alors qu'avec Apollon, dans les 2 cas, on est dans des textes en prose (une dédicace sur un autel et un décret/norme rituelle).

20. Pour Artémis, en Attique, innombrables sont les attestations la qualifiant de Braurônia (89 en tout).

et particulièrement riches de sens dans la perspective du langage du polythéisme, mais elles sont très rares, en particulier dans la pratique dédicatoire. Elles émanent en fait, pour l'essentiel, de typologies précises de documents : les serments et les défixions. Des indices plus significatifs peuvent être tirés du nombre d'éléments différents mobilisés pour une même divinité – notamment rapporté au nombre d'attestations – ainsi que du nombre de puissances divines en synergie, mais une fois encore sans généraliser. Ainsi, à Stratonicée de Carie, Hécate est-elle qualifiée uniquement de « Très grande et/ou très manifeste » et « Salvatrice », alors qu'Artémis reçoit de multiples qualifications : en Panamarois, Kôrazôn, Koliorgôn, Peldekeitis, Leukianê, Phaglekitis, sans compter Ephesia et Leukophryênê. Pourtant Hécate n'est pas une plus petite déesse qu'Artémis[21]. Ces analyses invitent à ne pas se contenter de données quantitatives isolées, mais à croiser les coupes statistiques et à les comparer. Ainsi observe-t-on que Poséidon ou Héra, bien que présents dans un tout petit nombre d'inscriptions attiques, disposent d'un stock d'appellations relativement riche. Ces premiers enseignements doivent être filtrés à la lumière de la nature des sources, de leur distribution dans le temps et dans l'espace, et des biais inhérents à la BDD MAP – comme l'absence des attestations à un élément seulement –, qui contribuent à nuancer le cadre statistique d'ensemble. Ainsi Dionysos et Asclépios[22], pour ne prendre que deux exemples, sont-ils fréquemment invoqués en Attique sans qualification jusqu'à la basse époque hellénistique et l'époque romaine.

III. Un dieu est-il petit quand il est en bout de séquence ?

L'ordre des éléments, en particulier des théonymes, dans une séquence onomastique divine fait-il écho à une sorte de préséance ? Quand un dieu est placé en tête de formule, cela signifie-t-il qu'il est plus important que ceux qui le suivent ? Le dernier est-il forcément le moins prestigieux en vertu d'une espèce de « protocole onomastique » ?

La BDD MAP témoigne d'une préséance massive de Zeus, qui tend à suggérer que l'ordre importe. Si l'on observe la situation dans la Syrie de

21. Sur l'analyse du panthéon de Stratonicée, voir N. Belayche, « The Carian Stratonikeia's exception: Two equal *megistoi theoi* as divine patrons in the Roman period ».
22. Sur les qualifications d'Asclépios, voir C. Prêtre, « The onomastic attributes of Greek healing deities ».

langue grecque, qui est presque entièrement enregistrée, 184 attestations à ce jour contiennent l'élément Zeus. Dans 158 d'entre elles, il est la seule puissance divine mentionnée ; dans les 26 autres, Zeus côtoie d'autres divinités : entre 1 et 12, et même 142 dans une défixion d'Antioche ! À l'exception de cette dernière, Zeus est toujours la première puissance divine mentionnée (parfois précédé d'une épithète ou de la qualification *theos*). Dans l'île de Chypre, parmi les 33 attestations mobilisant Zeus, 6 font références à 2 puissances au moins ; Zeus y est premier 3 fois, mais 3 fois aussi, il apparaît en deuxième position : après les dieux ouraniens, après Apollon et après Aphrodite. En Asie Mineure, une immense et riche région qui n'est pas encore complète, on compte déjà 582 attestations de Zeus, dont 423 comprennent une seule puissance divine. Parmi les 159 autres, qui comptent de 2 à 14 puissances divines, Zeus est parfois précédé, dans une dizaine de cas, par Rome et le divin Auguste César, ou Hécate, Héra, Athéna, la Mère des dieux, Apollon, etc. D'un intérêt particulier est la dédicace *I.Stratonikeia* 283 (Attestation #8822), datée entre 150 et 225 de notre ère : « à Tuchê de la patrie et à Déméter de Naruandos et à Artémis Peldekeitis et Leukianê et à Artémis de Kôraza et à Artémis d'Éphèse et de Leukophrys et aux Dieux Domestiques, Zeus ktêsios et Tuchê et Asclépios ». On y observe une configuration inscrite dans l'espace depuis la patrie jusqu'à l'espace domestique, en passant par une série d'entités divines locales. Zeus y apparaît au titre des *enoikidioi theoi* (« dieux domestiques »), comme protecteur des biens, en compagnie d'une Tuchê préposée à l'*oikos* et d'Asclépios qui veille sur la santé de ses habitants. Zeus, en fonction de son rayon d'action, a donc la préséance dans la plupart des cas, mais peut aussi trouver sa place dans un ensemble de dieux en synergie intervenant à des niveaux différents que les qualifications, précisément, servent à circonscrire.

Il y a donc bien un dosage de hiérarchie dans l'ordre de mention des puissances divines au sein d'une séquence onomastique ; c'est sans doute la raison pour laquelle, dans la dizaine de cas où Zeus, en Asie Mineure, n'apparaît pas en première position, Rome et l'empereur passent avant lui, tandis que Zeus Capitolin précède la Fortune de Stratonicée et celle d'Antioche, mais pas celle de Rome ni l'Agathê Tuchê[23]. Le dossier attique confirme cette tendance à une fréquente préséance de Zeus, avec quelques

23. *I.Stratonikeia* 325 : « À la Bonne Fortune, à la Fortune de Rome, à Zeus Capitolin, à la Fortune de Stratonicée, à la Fortune d'Antioche ». Attestation #8995.

exceptions notoires, dont le célèbre serment des éphèbes où Zeus n'est mentionné qu'en septième position : « Aglauros, Hestia, Enyô, Enyalios, Arès et Athéna Areia, Zeus, Thallô, Auxô, Hêgemonê, Héraclès, les bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les oliviers, les figuiers »[24].

Si l'on observe ce qui se passe en queue de séquence et si on laisse de côté l'expression « et tous les autres dieux » et variantes (très fréquentes en particulier en Égypte et Nubie) qui vient prudemment sceller l'interaction avec les dieux de manière à ne négliger la *timê* d'aucun d'entre eux, on s'aperçoit qu'il n'y a pas vraiment de règles en la matière, pas même de tendance qui se dégage clairement. Prenons les séquences onomastiques à 5 puissances et plus, en grec dans la BDD MAP ; dans l'état actuel de l'enregistrement, on en compte 135 (sur 17 056). En bout de séquence, on rencontre des divinités aussi variées qu'Ammon, Horus, Poséidon, Némésis, Pan, des *Daimones*, Apollon, Zeus, Arès, Athéna, Asclépios, Artémis, la Mère des dieux, Héra, Harpocrate, Hécate, Tuchê, Hestia, Héraclès, etc. On peut se dispenser de tous les nommer tant il est évident que ce ne sont pas de « petits dieux ». Si l'*incipit* de la formule peut refléter une logique de hiérarchie, la grammaire qui en ordonne le déroulé répond à différentes stratégies : un regroupement familial, par exemple (avec d'ailleurs des variantes : Apollon, Léto, Artémis ou Artémis, Léto, Apollon, ou Apollon, Artémis, Léto), un binôme (Thémis et Némésis, toujours dans cet ordre actuellement[25], Isis et Sarapis avec la plupart du temps Sarapis mentionné en premier), etc. L'importance des divinités énumérées ne va donc pas décroissant, du premier au dernier, comme dans le classement du Tour de France ! Un petit détour par le monde punique invite du reste à s'interroger sur la signification « théologique » de l'ordre dans certains binômes. Dans les milliers de dédicaces du tophet de Carthage, la formule canonique « à la Dame à Tanit Visage de Baal et au Seigneur à Baal Hammon » place Tanit en tête comme « Visage/Face de Baal », ce qui semble suggérer qu'elle donne accès au dieu masculin, qu'elle est citée en tête en tant que figure de médiation et d'interface, à la manière d'un garde du corps

24. Voir, entre autres, D. Kellogg, « Οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδα: The Ephebic Oath and the Oath of Plataia in Fourth-Century Athens », p. 355-376 ; A. H. Sommerstein, A. J. Bayliss, *Oath and State in Ancient Greece*, p. 13-29, 192-199.

25. À Rhamnonte où Thémis précède toujours Némésis, le sanctuaire est pourtant appelé Nemesion ! Voir la monographie de D. Bonanno, *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche cultuali nella Grecia antica*.

qui filtre le contact avec le dieu souverain[26]. Zeus et sa fille Athéna sont très souvent associés dans les dédicaces, parfois avec la même épithète (Sôter/Sôteira, par exemple) ; on en compte plus de 300 attestations dans la BDD MAP. Zeus précède généralement sa fille, mais à Rhodes, c'est l'inverse, en dépit du fait qu'ils sont Polias/Polieus l'un et l'autre.

Cette troisième piste invite une fois encore à la prudence. Pour ce qui est des « petits dieux », on risque de se fourvoyer en attribuant un poids excessif à l'ordre de mention des puissances divines dans une séquence. Les logiques qui ordonnent ces énoncés sont multiples en rapport avec les fonctions, les espaces, les liens, mais pas forcément des hiérarchies.

IV. Pour conclure

Les ressources de la BDD MAP offrent potentiellement d'autres voies d'enquête. Ainsi chaque élément onomastique est-il associé, dans la table des éléments, à des « catégories » sémantiques ; parmi la quarantaine de catégories offertes au choix de celui qui enregistre l'élément[27], figurent celles de « louange » ou de « titre ». Il pourrait être intéressant de vérifier quelles divinités sont le plus souvent associées à des éléments honorifiques ou acclamatifs de ce type. Sans entrer dans les détails, on notera que ces catégories sont infiniment plus sollicitées en sémitique qu'en grec (du simple au double), ce qui suggère qu'on ait là un trait « structurel » de la représentation du divin. Au Proche-Orient, comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le soutenir[28], le dieu est pensé à l'égal d'un souverain qui règne sur un territoire et ses habitants.

Par-delà la multiplicité des approches, on en vient à se demander comment manier de façon pertinente la notion de hiérarchie dans le cadre des polythéismes grecs et sémitiques. Dans des « religions » dépourvues de dogmes et reposant sur une grande variété de pratiques, de stratégies et de dispositifs, bref des systèmes fondés sur la pluralité et le bourgeonnement,

26. Voir C. Bonnet, « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », p. 205-214.
27. Il peut en choisir trois maximum, sachant que, pour les théonymes, on s'abstient de les catégoriser à priori, puisque c'est justement un des objectifs du projet MAP que de faire émerger le portrait pluriel de chaque entité divine à travers les qualifications qu'elle reçoit.
28. C. Bonnet, « Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino », p. 673-686.

toute hiérarchisation est relative et contextuelle. Pour une communauté donnée, plusieurs dieux sont, en même temps et à divers titres, importants, grands, puissants : celle ou celui qui est archégète, ancestral, tutélaire, seigneur[29] ; celui qui garantit la stabilité ou la fertilité, qui protège les frontières ou les nouveau-nés. Même si, dans l'instantané de l'interaction cultuelle, tel ou tel dieu est « le plus grand », « le plus élevé », voir le « seul » *(heis)*, chacun contribue à l'équilibre du monde et au bien-être des humains. Chacun, dès lors, doit être honoré.

Ainsi, pour revenir à notre question initiale, qui seraient les dieux grecs (et sémitiques) des Petits Riens, et qui les dieux des Grandes Choses ? Si Zeus apparaît souvent comme le détenteur par excellence d'une *archê* (un « pouvoir ») multiforme, celui dont la *boulè* (le « dessein », la « décision »), dès Homère, tire la plupart des fils du destin des hommes et des dieux, celui, dès lors, que l'on honore en premier avec un grand nombre de qualifications, c'est aussi lui, comme l'a bien montré Pierre Brulé[30], qui veille sur le petit enclos domestique. Petites et Grandes choses, Petits et Grands dieux ne sont pas dissociés ; tout est affaire de perspective et de contexte. La BDD MAP permet précisément d'explorer les multiples ressorts de l'agencement des puissances divines, une thématique sur laquelle beaucoup reste encore à faire.

Bibliographie

Belayche, Nicole, « The Carian Stratonikeia's exception: Two equal *megistoi theoi* as divine patrons in the Roman period », dans A. Palamidis, C. Bonnet (dir.), *What's in a divine name? Religious systems and human agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin 2024, p. 435-461.

Bonanno, Daniela, *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche cultuali nella Grecia antica*, Stuttgart 2023.

Bonnet, Corinne (dir.), *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency* (MAP), URL : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/, page consultée le 14/11/2022.

29. C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, « Les dieux et la cité : représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie », p. 201-228 ; voir aussi F. Quantin, « La notion de divinité poliade à l'épreuve d'une étude de cas : Artémis et Apollon à Apollonia d'Illyrie », p. 113-133 ; Id., « Divine configurations and "pantheons": about some assemblages of *theoi* in north-western Greece ».

30. Cf. P. Brulé, « La parenté selon Zeus ».

—, « Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino », dans X. Dupré y Raventos, S. Ribichini, S. Verger (dir.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Rome 2008, p. 673-686.

—, « Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », dans L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen (dir.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes 2009, p. 205-214.

— *et al.*, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84-2 (2018), p. 567-591.

—, Pirenne-Delforge, Vinciane, « Les dieux et la cité : représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie », dans N. Zenzen, T. Hölscher, K. Trampedach (dir.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von « Ost » und « West » in der griechischen Antike*, Heidelberg 2013, p. 201-228.

Brulé, Pierre, « La parenté selon Zeus », dans A. Bresson *et al.* (dir.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Pessac 2006, p. 97-119 (repris dans P. Brulé [dir.], *La Grèce d'à côté : réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes 2007, p. 429-452).

Kellogg, Danielle, « Οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδα: The Ephebic Oath and the Oath of Plataia in Fourth-Century Athens », *Mouseion* 8-3 (2008), p. 355-376.

Lebreton, Sylvain, « Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire », thèse de doctorat, université de Rennes, 2013. URL : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00872881, mis en ligne le 14/10/2014, page consultée le 14/11/2022.

—, Bonnet, Corinne, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », *Kernos* 32 (2019), p. 267-296.

Prêtre, Clarisse, « The onomastic attributes of Greek healing deities », dans A. Palamidis, C. Bonnet (dir.), *What's in a divine name? Religious systems and human agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin 2024, p. 205-235.

Quantin, François, « La notion de divinité poliade à l'épreuve d'une étude de cas : Artémis et Apollon à Apollonia d'Illyrie », dans S. Agusta-Boularot, S. Huber, W. Van Andringa (dir.), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome, Athènes 2017, p. 113-133.

—, « Divine configurations and "pantheons": about some assemblages of *theoi* in north-western Greece », dans A. Palamidis, C. Bonnet (dir.), *What's in a divine name? Religious systems and human agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin 2024, p. 413-433.

Sommerstein, Alan H., Bayliss, Andrew J., *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin, Boston 2013.

DES « PETITS DIEUX » EN GRÈCE ? RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES SUR LE *DAIMŌN*[1]

Vinciane Pirenne-Delforge
Collège de France

Parler de « petits dieux » implique que d'autres sont « grands ». Dans la même perspective, considérer que certains dieux sont « mineurs » laisse entendre que d'autres sont « majeurs ». Dans l'un et l'autre cas, la portée de l'attribution est forcément relative et c'est un souci de classification, voire de hiérarchisation, qui justifie une telle qualification. Or, si certains dieux grecs, dans des contextes cultuels spécifiques, ont effectivement été qualifiés de « grands » – par exemple, les *Megaloi Theoi* d'Andania en Messénie[2] –, il n'en est pas, dans la pratique rituelle, qui soient dits « petits » ou « mineurs ». Pour un Grec s'adressant à une divinité, il eût été assurément contre-productif d'inscrire explicitement dans le bas du

1. Je remercie très chaleureusement Francesca Prescendi et Françoise Van Haeperen de m'avoir associée à cette rencontre particulièrement stimulante, ainsi que Gabriella Pironti et Pierre Vesperini pour leur relecture attentive. Les réflexions présentes s'appuient sur deux années de cours au Collège de France (https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/index.htm) qui donneront lieu à la publication d'une monographie sur la notion de *daimōn*, d'où le caractère « préliminaire » des remarques qui suivent.
2. *CGRN* 222, lignes 34, 68-69, 91 (Andania, en l'an 23 de n. è.) ; *CGRN* 232 (Argos, oracle sur les mystères d'Andania, vers 20-24 de n. è.). Sur la tendance toujours plus importante à exalter les divinités que l'on invoque par des épithètes grandiloquentes, voir A. Chaniotis, « Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults », p. 112-140 ; N. Belayche, « Individualization and Religious Rhetoric in Imperial Anatolia », p. 243-265.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142177

tableau des puissances divines celle dont l'intervention était attendue. On pressent dès lors que la notion de « petits dieux » ou de dieux « mineurs » est avant tout une construction d'auteurs modernes pour mettre en ordre et rendre intelligible un monde divin foisonnant[3]. Des tentatives classificatoires, à d'autres fins, sont déjà attestées dans l'Antiquité, avec la hiérarchisation des entités divines à honorer dans la cité des *Lois* de Platon ou dans une typologie du même type héritée par Plutarque[4].

La polarité « grand/petit », « majeur/mineur » est un outil classificatoire potentiel pour le chercheur moderne, qui place le monde divin sous la loupe de l'analyste, et pour le philosophe-réformateur antique organisant sa cité idéale ou théorisant l'action divine dans le cosmos. Toutefois, toute structuration divine n'est pas absente des traditions narratives des Grecs ou de leur pratique rituelle. Au contraire, ce contexte polythéiste, que ne commande aucune réflexion dogmatique, offre des déclinaisons potentiellement nombreuses de l'organisation du monde des dieux[5]. Ainsi, divers ordonnancements de la sphère divine sont susceptibles d'apparaître dans les replis d'une intrigue narrative. C'est le cas de l'*Iliade* qui offre l'image d'une famille divine située sur l'Olympe, avec ses tensions et ses revendications en matière de prérogatives, quand d'autres dieux habitent sur la terre avec les hommes[6]. Dans la *Théogonie*, le ressort généalogique de la composition poétique est le principe structurant du cosmos sur lequel Zeus reçoit la souveraineté : le récit de la naissance des dieux organise le monde dans le temps et dans l'espace, et dessine également une hiérarchie de pouvoir[7]. Dans un cadre plus étroit, la rencontre entre Anchise et Aphrodite dans l'hymne homérique à la déesse présente elle aussi une

3. Voir l'introduction au présent volume.
4. E.g. Platon, *Cratyle*, 397d ; *République* IV, 327b (et 427b ?) ; *Lois* IV, 717a-b ; V, 738d ; Plutarque, *De E apud Delphos*, 390e ; *De defectu oraculorum*, 415b. Voir A. Timotin, *La Démonologie platonicienne*, qui parle joliment du *cursus honorum* des êtres divins que représente, chez Platon, la série θεοί-δαίμονες-ἥρωες. Sur Plutarque et l'interprétation démonologique des traditions religieuses que l'on trouve dans son œuvre, voir *ibid.*, chapitre 5.
5. Sur ce point, voir G. Pironti, « *Schêmat' Olympou ?* De la société des dieux aux configurations de puissances divines », p. 89-105.
6. Voir G. Pironti, C. Bonnet (dir.), *Les Dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*. Au début du chant XX de l'*Iliade*, Thémis est chargée par Zeus de convoquer tous les dieux à l'assemblée qui se tient sur l'Olympe et elle se rend partout, jusqu'à ce que pas un fleuve ou une nymphe ne manque à l'appel, hormis l'inamovible Okéanos (v. 4-12).
7. Dans une bibliographie abondante, on épinglera J. S. Clay, *Hesiod's Cosmos*.

forme de structure divine contextuelle dans la liste des divinités auxquelles Anchise tente d'identifier l'éblouissante – et dissimulatrice – jeune fille qui se tient devant lui. Le prince troyen fait l'hypothèse qu'elle pourrait être « Artémis, Léto, Aphrodite d'or, la noble Thémis ou Athéna aux yeux pers », ou bien encore « l'une de ces Charites qui accompagnent tous les dieux et portent le nom d'immortelles », ou bien l'une des Nymphes dont Anchise évoque les différents habitats sur la terre[8]. La progression de cette énumération se fonde sur une sorte de dégradé d'intensité divine[9] : au premier plan se trouvent les Olympiennes de plein exercice ; au dernier plan, les Nymphes dont le poème fait des déesses mortelles ; entre les deux se situent les Charites qui, tout en étant immortelles, sont comme subordonnées aux divinités qu'elles accompagnent. L'*Hymne homérique à Aphrodite* est précisément centré sur les limites entre l'immortalité et la mortalité, dont la déesse doit cesser de brouiller les frontières en faisant s'unir les dieux et les humains. L'énumération des déesses auxquelles la radieuse et trompeuse jeune femme pourrait s'identifier et l'intensité différentielle de divinité dont la liste témoigne répondent incontestablement aux finalités spécifiques de l'œuvre[10]. En l'occurrence, on ne rendrait pas justice aux subtilités de la construction poétique en ramenant le catalogue des hypothèses d'Anchise à une succession de « grandes » et de « petites » déesses.

Dans le registre des inscriptions, les témoignages directs d'une pratique sacrificielle ou votive sont a priori peu susceptibles d'opérer explicitement ce type de classification, sauf à les interroger à l'aune d'une telle grille d'analyse et à explorer en conséquence la structure des listes qu'offrent des dédicaces ou des normes rituelles. Même dans ce cas, toutefois, la prudence est de mise. Les effets d'une liste peuvent n'avoir rien de « relatif » ou de « quantitatif » (« grand/petit », « majeur/mineur »), mais tout d'une approche qualitative, à savoir les fonctions des divinités invoquées et leur position respective dans les attentes des agents rituels[11]. Par quelque aspect que l'on aborde la notion de « petits dieux » – et celle

8. *Hymne homérique à Aphrodite*, 92-102.
9. Sur cette notion, voir V. Pirenne-Delforge, « Un éventail de possibles : *genos* des dieux, *genos* des hommes dans la poésie archaïque ».
10. Sur ces finalités, voir P. Smith, *Nursling of Mortality. A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, et l'introduction de l'édition de A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*.
11. Voir l'article de G. Pironti ici même.

de « grands dieux » qu'elle induit –, elle ne paraît guère satisfaisante pour appréhender le monde divin des Grecs : trop lâche, trop surplombante et peu opérante pour rendre compte des subtilités du polythéisme et de son fonctionnement.

Le *daimōn* comme « petit dieu » : Welcker et Usener

Le *daimōn* est un bon réactif pour identifier ces difficultés, puisqu'il fait partie des figures convoquées dans le fourre-tout des « petits dieux » ou des « dieux mineurs » qui traversent nombre d'anciens manuels de religion et de mythologie grecques. C'est notamment le cas dans deux célèbres travaux fondateurs de ce type de classification. Le premier est l'important ouvrage de Friedrich Welcker paru en trois volumes entre 1857 et 1862, et intitulé *Griechische Götterlehre*. La *Götterlehre*, en ce temps-là, transposait en allemand le terme *Theologia*, et c'est à comprendre les dieux depuis les tout premiers moments de leur existence que s'attache l'auteur[12]. Le troisième volume de cette somme d'érudition est tout entier consacré aux *Dämonen*, moins au sens d'une traduction en allemand du grec *daimones* que d'une étiquette commode pour regrouper les *Nieder* ou *Nebengötter* face aux « *grosse Götter* » qui occupent les volumes précédents. L'effort de classification qui sous-tend la mise en regard des grands dieux et des dieux mineurs ressort encore plus clairement de la typologie des dieux mineurs eux-mêmes[13]. Cette dernière juxtapose des entités associées à diverses thématiques comme l'ordre du monde et le gouvernement, la nature, la nature humaine, et des entités définies par leur subordination à des grands dieux. En fin de liste sont regroupés des « démons mixtes », dont on ne voit pas très bien pourquoi ils n'apparaissent pas dans les ensembles précédents. Quoi qu'il en soit, même si le statut de « dieu mineur » ou « dieu inférieur » est bien arrêté dans l'ouvrage de Welcker, on n'y trouve guère le *daimōn* grec comme tel. Le label choisi vient marquer une hiérarchie avec les *grosse Götter*, sans que ce choix soit vraiment explicité. On est certes en droit d'y soupçonner l'influence de la notion même de *daimōn*, mais cette dernière n'opère qu'en arrière-plan.

12. F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*. Voir M. D. Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship*, p. 66-90.
13. F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, vol. III, p. 1-10.

En revanche, Hermann Usener fait, lui, explicitement droit aux *daimones* – comme tels et non comme simple étiquette – dans son *opus magnum* de 1896 sur les *Noms des dieux*[14]. C'est tout d'abord dans la catégorie des *Sondergötter*, les dieux « spécifiques », que se situent à la fois les *daimones* et les héros[15], intervenant juste après la réflexion sur les « surnoms » comme reflet de cette catégorie. Qu'est-ce qu'un *daimōn* dans sa perspective ? Tout d'abord, ce dernier partage avec le héros le « statut d'être divin de rang inférieur[16] ». Ensuite, en tant que terme général désignant une nature divine, le *daimōn*, « contrairement aux dieux personnels », doit « signifier un être qui, sans être un dieu, prenait part aux qualités divines d'immortalité et de pouvoir supérieur[17] ». On voit se déployer une hiérarchie du type de celle que construisait Welcker, à savoir celle qui distingue des entités supra-humaines entre elles. Toutefois, Usener construit une relation plus complexe à la nature divine comme telle.

On retrouve, en effet, le *daimōn* aussi sous la catégorie des *Augensblicksgötter*[18] : Usener voit dans certaines de ses manifestations, telles que les évoquent l'épopée et la tragédie, des traces de ces dieux du moment qui sont perçus par les protagonistes en une fraction d'instant. C'est alors une action impersonnelle qu'Usener place derrière la notion de *daimōn* en tant qu'*Augensblicksgott*. Et « peu importe », ajoute-t-il, « que derrière le *daimōn* se dresse un dieu personnel nommable[19] ». On verra pourtant que ce point est essentiel dans l'analyse de la notion. Ensuite, au stade des *Sondergötter*, Usener considère que les *daimones* et les héros tendent à se confondre, et portent un nom.

Ces deux exemples puisés à l'*Altertumswissenschaft* du XIX^e^ siècle incarnent en quelque sorte le patronage historiographique de la problématique des « petits dieux », comme autant d'idoles polémiques de

14. H. Usener, *Götternamen*. Voir M. D. Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship*, p. 180-194 ; J. Scheid, J. Svenbro, « Les *Götternamen* de Hermann Usener : une grande théogonie », p. 93-103.
15. H. Usener, *Götternamen*, p. 247-273.
16. *Ibid.*, p. 248 : « [...] *göttliche wesen niederen rangs zu bezeichnen* ».
17. *Ibid.*, p. 248 : « *Als allgemeinste bezeichnung eines göttlichen wesens musste* daimon *im gegensatze zu persönlichen göttern ein wesen bedeuten, das ohne gott (θεός) zu sein an den göttlichen eigenschaften der unsterblichkeit und überlegenen kraft antheil hatte.* »
18. *Ibid.*, p. 292-297.
19. *Ibid.*, p. 292 : « *Es ist dabei unwesentlich, ob hinter dem* daimon *ein nennbarer persönlicher gott steht.* »

l'entreprise dont témoigne le présent volume[20]. D'une manière ou d'une autre, c'est par rapport à de telles catégorisations qu'il convient de prendre position. En outre, ces deux auteurs font droit au *daimōn*, même s'ils le font chacun à leur manière. Les deux notions – celle de « petits dieux » et les *daimones* – se fécondent l'une l'autre et justifient que l'analyse des premiers intègre les seconds. Mais pour entrer de plain-pied dans l'analyse du *daimōn*, il faut quitter l'Allemagne du XIX^e^ siècle et examiner la documentation grecque[21].

Le *daimōn* chez Homère

Dans l'épopée, quelques occurrences font du pluriel *daimones* un indiscutable synonyme de *theoi* au pluriel, attestant par là même le statut divin des premiers. Ainsi, ce sont les *daimones* que rejoint la déesse Athéna en route vers le palais de Zeus[22]. Ce sont eux encore qu'Hector demande à sa mère et aux anciennes de Troie de supplier pour que Diomède cesse son carnage sur le champ de bataille[23]. Il s'agit à chaque fois des dieux de l'Olympe, le plus haut degré de la puissance divine[24].

Quand le mot apparaît au singulier – ce qui est la majorité des cas dans l'épopée –, le contexte de son usage est l'expression d'une action divine, dont l'agent reste indéterminé pour celui qui la ressent. En d'autres termes, *daimōn* est l'expression d'une puissance divine en action, potentiellement identifiable, mais non identifiée. Cette action peut se traduire par une inspiration mentale, par une idée, comme dans le cas de Phénix dont les Achéens espèrent qu'un *daimōn* pourra l'aider à ébranler la détermination d'Achille

20. L'historiographie du *daimōn* dépasse bien sûr très largement ce simple aperçu, sciemment envisagé sous l'angle des « petits dieux ».
21. Le dossier du *daimōn*, dans la poésie et en regard des pratiques cultuelles, sera analysé en détail dans la monographie annoncée ci-dessus. Ce sont les grandes lignes de l'argument qui sont reprises ici.
22. Homère, *Iliade* I, 221-222.
23. Hom., *Il.* VI, 113-115. Voir encore XXIII, 595.
24. Voir aussi *Hhom. Déméter*, 338 : Hermès doit ramener Perséphone vers la lumière parmi les dieux (μετὰ δαίμονας) ; *Hhom. Apollon*, 11 : les dieux accueillent Apollon sur l'Olympe, et ils s'asseyent (δαίμονες ἄλλοι | ἔνθα καθίζουσιν) ; *Hhom. Hermès*, 381 : Hermès dit être plein de respect pour Hélios et les autres dieux (δαίμονας ἄλλους). Au vers 138 de l'*Hhom. Hermès*, c'est Hermès qui est le *daimôn* qui lance ses sandales dans le fleuve ; voir aussi 343, dans le discours d'Apollon à Zeus, et 551, dans celui d'Apollon à Hermès.

à rester loin du combat[25]. Dans l'*Odyssée*, c'est Télémaque qu'Athéna sous les traits de Mentor tente de rassurer au moment d'aborder Nestor : « Mais des mots, Télémaque, il t'en viendra du cœur, et un *daimōn* te soufflera les autres » (II, 27 : ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται)[26]. Ce *daimōn* est Athéna elle-même, indéfectible soutien du fils d'Ulysse, qui se dissimule deux fois dans le passage : elle a pris la forme de Mentor et sa divine assistance relève du générique *daimōn* pour le jeune homme qui la reçoit.

L'action divine peut aussi se traduire en acte et pas seulement en parole. C'est le cas sur le champ de bataille au chant XV de l'*Iliade*. Teucros s'apprête à tirer une flèche censée atteindre Hector et mettre fin à la guerre. Zeus n'y consent pas et brise la corde de son arc. Le guerrier achéen se lamente : « Hélas ! Un *daimōn* fauche net notre plan de combat : il me fait tomber l'arc des mains, et brise en même temps la corde toute neuve » (ὢ πόποι ἦ δὴ πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κείρει | δαίμων ἡμετέρης, ὅ τέ μοι βιὸν ἔκβαλε χειρός, | νευρὴν δ' ἐξέρρηξε νεόστροφον)[27]. La corde venait d'être tendue sur l'arc, ce qui rend sa rupture anormale : Teucros a bien compris qu'une action divine avait entravé le geste qu'il s'apprêtait à poser. Mais quand l'auditeur du poème sait que Zeus est à la manœuvre[28], le combattant en est réduit à se soumettre à une intervention divine dont l'auteur lui reste inconnu. C'est là que se situe le paradoxe de l'interprétation du *daimōn* par Herman Usener que l'on a évoquée plus haut : ce savant l'associe à une action divine impersonnelle, tout en reconnaissant qu'un dieu « personnel nommable » peut se dresser derrière lui. Ces deux affirmations sont en fait contradictoires et donc inconciliables. Le générique *daimōn* traduit précisément l'action d'un dieu identifiable mais non identifié.

D'autres passages, tirés de l'*Odyssée*, permettent de déplacer légèrement la focale. Ainsi, à deux reprises, les serviteurs d'Ulysse prient les dieux de ramener leur maître à Ithaque. Les déesses de la source à l'entrée de la ville sont sollicitées : « Nymphes de cette source, filles de Zeus, si pour vous, quelquefois, Ulysse a fait brûler des cuisses de chevreaux ou d'agneaux..., accordez-moi ce vœu, que le maître revienne ! Qu'un *daimōn*

25. Hom., *Il.* XI, 792-793 : σὺν δαίμονι θυμὸν ὀρίναις | παρειπών. Voir XV, 403-404.
26. D'autres exemples encore : Hom., *Il.* IX, 600-601 ; *Od.* IV, 274-275 ; XIX, 10 ; 138 ; XX, 87.
27. Hom., *Il.* XV, 467-499 (trad. d'après P. Mazon).
28. Sur le double registre de l'action, voir M. Bettini, « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », p. 21-42.

le ramène[29] ! ». Zeus est évoqué peu après dans les mêmes termes[30]. Ce *daimōn* serait-il une entité distincte – un « petit dieu » – préposée à la sauvegarde du roi d'Ithaque et placée sous l'autorité des Nymphes, d'un côté, et sous celle de Zeus, de l'autre ? La délibération d'Ulysse avant son départ pour Troie, que rappelle Pénélope, ne laisse aucun doute sur le statut de l'agent divin : « Un dieu *(theos)* me fera-t-il revenir ? Dois-je périr là-bas en Troade ? Qui sait[31] ? ». *Theos* et *daimōn* sont une nouvelle fois synonymes, ce qui invite à lire les prières des serviteurs à l'aune de la délibération d'Ulysse : le *daimōn* est décidément bien la manifestation de l'action d'un *theos*. Il ne relève pas d'une catégorie spécifique d'entités, mais il s'agit d'un *theos* sous les espèces de sa manifestation parmi les hommes. L'action divine et, dès lors, la puissance du dieu concerné – au sens de sa capacité d'intervention parmi les hommes – sont constitutifs de la notion même de *daimōn* dans ses emplois homériques. Toutefois, l'*Odyssée* porte en germes les potentialités d'un enrichissement de la notion : de l'idée d'action divine, on est susceptible de passer à celle d'agent mandaté pour l'accomplir. Cette « cristallisation » de la volonté agissante d'un dieu en agent envoyé parmi les hommes est alors en devenir.

Le *daimōn* chez Hésiode

C'est davantage encore le cas dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode et ledit « mythe des races ». Les *daimones* y sont les défunts de l'âge d'or, quand vivait sur terre une espèce humaine – et donc mortelle –, très proche, voire trop proche encore de la vie bienheureuse des dieux. Les *daimones* qui émanent de cette espèce humaine deviennent les « immortels gardiens des humains mortels » (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) par la volonté du grand Zeus. Le statut ainsi alloué est un *geras basilēion*, un « privilège royal », « un privilège souverain » (v. 122-126). De tels *daimones*

29. Homère, *Odyssée* XVII, 240-243 (trad. d'après V. Bérard).
30. Hom., *Od.* XXI, 200-201 (trad. d'après V. Bérard) : « Zeus père, puisses-tu accomplir ce vœu, que le maître revienne, qu'un *daimōn* le ramène. »
31. Hom., *Od.* XVIII, 265-266 : τῶ οὐκ οἶδ', ἤ κέν μ' ἀνέσει θεός, ἦ κεν ἁλώω | αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ.

sont à la fois dispensateurs de bienfaits et défenseurs de la justice, bienveillants et vengeurs. L'intrigue des *Travaux* en fait le bras armé de Zeus sur la terre tout autant que sa main secourable[32].

S'agirait-il enfin des « petits dieux » chers à Welcker et à Usener ? Certains interprètes y ont effectivement vu une catégorie d'êtres divins différente de ce que déploie l'*Iliade* dans l'usage de *daimōn*, et en ont fait des divinités « mineures », englobant du même coup le *daimōn* des prières de l'*Odyssée* que l'on vient d'analyser. Certains y ont reconnu la représentation spécifique de ses morts par une petite communauté de paysans et adopté une explication globalement sociologique pour comprendre le terme. Les *daimones* des *Travaux* seraient des sortes « d'ancêtres » divinisés auxquels Hésiode aurait conféré leurs lettres de noblesse, en l'occurrence un *geras basilēion* voulu par Zeus[33].

Si l'on fait le pari de méthode que le terme *daimōn* présente une convergence d'usages dans la poésie hexamétrique archaïque, la spécificité des œuvres qui les portent devient un paramètre essentiel de l'analyse et un passage obligé pour interpréter les occurrences du terme. Or, dans l'*Iliade*, les péripéties de l'action épique mettent les hommes et les dieux en présence dans le cadre d'une intervention divine en train de se réaliser. L'action peut être soudaine et inattendue, ou bien durable, et elle est susceptible de se traduire en pensée, en parole ou en acte. Le recours au terme *daimōn* est lié à la difficulté d'identifier avec précision le protagoniste divin de la scène en train de se dérouler. Dans l'*Odyssée*, on voit poindre l'idée d'un agent divin porteur parmi les hommes de la puissance d'un *theos* identifié ou non.

---

32. Dans son commentaire de l'œuvre, Martin West distingue ces *daimones*, associés aux défunts du *genos* d'or, des « trois fois dix mille dieux habitant le sol fertile – par la volonté de Zeus – en gardiens des hommes qui meurent » (252-255) qu'il qualifie joliment de « *secret police* » (M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978, p. 183). La présence de l'expression φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων de part et d'autre permet pourtant de considérer qu'il s'agit des deux faces, pourvoyeuse de bienfaits et punitive, d'un même ensemble d'entités « gardiennes des hommes mortels ».

33. A. Timotin, *La Démonologie platonicienne*, p. 31-32, évoque les *daimones* d'Hésiode sous le titre « *Daimones*, âmes des morts et génies tutélaires ». Voir déjà E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, p. 79-84, et les réflexions de M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique*, p. 33-34 [réimprimé en 2021]. Voir aussi les analyses et la bibliographie raisonnée de l'article de J.-C. Carrière, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer », p. 193-262, spéc. p. 197-198 (le commentaire est intéressant, mais significatif d'une certaine manière de ramener ces figures à des « allégories »).

Au cœur des *Travaux* se trouve mis en scène l'exercice de la justice de Zeus au sein d'une communauté paysanne, dans le respect des prescriptions pour le bon accomplissement des tâches agricoles et des entreprises maritimes. L'œuvre ne présente pas d'intrigue au sens strict, mais déroule une leçon de justice et une exhortation au travail qui placent, l'une et l'autre, Zeus en position dominante : il est maître de justice et pourvoyeur de prospérité parmi les humains. Dans ce monde épichthonien, là où vivent les hommes, interviennent les *daimones* nés des défunts de l'âge d'or. En associant ces *daimones* « de la terre » à la destinée post-mortem des représentants de la première espèce humaine fabriquée par les Immortels, Hésiode exprime en termes de modalité d'action et de privilège ce dont l'*Iliade* doit rendre compte pour faire progresser son intrigue : chez le premier, une multitude de *daimones* traduisent le pouvoir souverain de Zeus sur la terre, chez le second, *daimōn* exprime l'action ponctuelle d'un dieu parmi les hommes. Pour le dire autrement, le ressenti subjectif d'une action divine (chez Homère) est l'une des deux faces de ce qui est en train de se passer, l'autre étant l'entité objectivée qui participe de la divinité qui l'envoie (chez Hésiode). Mais cette objectivation a ses limites : les *daimones* des *Travaux* n'ont de substance qu'en relation étroite avec la puissance d'action de Zeus et son intervention dans le monde, que ce soit dans l'exercice de la justice ou dans l'attribution de la prospérité. La dimension pédagogique du poème extériorise en quelque sorte une action qui relevait de la subjectivité des protagonistes de l'intrigue iliadique ; elle conforte ainsi la « cristallisation » des agents divins que l'*Odyssée* ne fait que suggérer. Ce qui, dans l'épopée homérique, relève de la puissance d'action d'un dieu particulier, quel qu'il soit, en un temps donné, prend dans les *Travaux* les traits d'une cohorte d'agents de Zeus actifs en permanence sur la terre. Tout se passe comme si la *basileia* de Zeus, à savoir la souveraineté dont la *Théogonie* a raconté la dévolution et la stabilisation, se traduisait concrètement sur la terre par le biais d'entités qui l'activent auprès des humains. Le choix du poète de qualifier de « souverain » *(basilēion)* ce « privilège » *(geras)* dévolu aux *daimones* apparaît comme une sorte de glose interne de cette interprétation en termes de pouvoir divin.

Le *daimōn* hésiodique n'est pas davantage un « petit dieu » que ne l'est le *daimōn* homérique, au sens où une telle catégorisation n'apporte rien à la compréhension de cette notion en tant que modalité d'expression de l'intervention d'un dieu. C'est ce que dit aussi, mais de manière indirecte, un passage d'une *Vie d'Homère* du IIe siècle de notre ère, judicieusement

exhumé par Maurizio Bettini[34]. Si le poète a donné aux dieux un corps, explique l'auteur anonyme, c'est parce qu'il devait les montrer en train d'agir. Dans cette perspective, ce que nous appelons « anthropomorphisme divin » est le produit de la mise en intrigue de l'épopée[35]. Appliquant cette intuition au *daimōn*, on pourrait affirmer que, dans l'épopée homérique, ce dernier – au singulier – traduit concrètement l'action divine ressentie par les protagonistes de l'intrigue, tandis que, dans les *Travaux* d'Hésiode, les milliers de *daimones* mandatés par Zeus sont une manière d'exprimer l'étendue de son action dans une œuvre dont c'est le cœur de cible. Dans la poésie, la forme humaine présentifie le dieu, tandis que le *daimōn* présentifie son action dans le monde[36]. Mais dans l'un et l'autre cas, ce qui est à l'œuvre, c'est une « puissance » (selon les termes de Jean-Pierre Vernant)[37]. Dans le premier contexte, c'est la figure du dieu que l'on tente d'objectiver (ses *eidea*, écrivait Hérodote dans un passage célèbre sur l'œuvre des poètes), dans le second, ce sont ses pouvoirs en action, ses compétences dont il s'agit (ses *technai*, toujours selon l'Enquêteur)[38].

Daimōn dans la poésie homérique et hésiodique peut être traduit en français par « puissance divine », « puissance d'un dieu », ou « action divine », cette dernière acception faisant rapidement advenir la notion d'« agent divin ». En effet, la fluidité du monde divin en contexte polythéiste permet de voir se cristalliser l'effet d'une puissance en une entité spécifique (qui reçoit un nom), si le besoin s'en fait sentir : les *indigitamenta* attestent à

34. M. Bettini, « *Ad negotia humana compositi* », p. 261-276, spéc. p. 264.
35. [Plutarque], *Vie d'Homère*, 113 (éd. J. F. Kindstrand, Teubner 1990, p. 156).
36. Si l'étymologie a quelque vertu, on peut ajouter qu'il en est l'instance de répartition (δαίμων < δαίομαι, « répartir » : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *s.v.*). Mais ce point demanderait d'autres développements, que l'on proposera ailleurs.
37. J.-P. Vernant, « La société des dieux », p. 103-120, spéc. p. 110-111.
38. Hérodote, II, 53 : « Ce sont eux [Homère et Hésiode] qui, dans leurs poèmes, ont fixé pour les Grecs une théogonie, qui ont attribué aux dieux leurs surnoms, réparti entre eux les honneurs et les compétences, et signifié leurs figures » (οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες). Sur ce passage, voir entre autres les différentes contributions du livre collectif dirigé par R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui (dir.), *Les dieux d'Homère* II (*index locorum s.v.*), et V. Pirenne-Delforge, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, p. 79-84.

leur manière ce processus du côté romain[39]. C'est sans doute le cas de la seule occurrence de *daimōn* dans la *Théogonie*, quand le poète évoque les unions des déesses – ici Éos, l'Aurore – avec des mortels[40] :

> αὐτάρ τοι Κεφάλῳ φιτύσατο φαίδιμον υἱόν,
> ἴφθιμον Φαέθοντα, θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα·
> τόν ῥα νέον τέρεν ἄνθος ἔχοντ' ἐρικυδέος ἥβης
> παῖδ' ἀταλὰ φρονέοντα φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη
> ὦρτ' ἀνερειψαμένη, καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς
> νηοπόλον μύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον.
>
> Puis, à Céphalos, elle donna pour rejeton un fils resplendissant, le robuste Phaéthon, un homme semblable aux dieux. Celui-là, tout jeune, paré de la tendre fleur de la jeunesse tant prisée, un enfant aux tendres pensers, l'amie des sourires, Aphrodite, l'ayant promptement ravi, en fit dans ses divins temples un desservant de l'intérieur, un *daimōn* divin.

Enlevé par Aphrodite, le bel adolescent manifeste la puissance de la déesse. Il est suspendu à cet âge délicat où s'épanouit la fleur de la jeunesse qu'elle patronne[41] et il est gardien de ses sanctuaires, ce qui semble bien l'ancrer parmi les hommes. Phaéthon n'est pas une puissance divine au sens du *daimōn* synonyme de *theos*, mais il est assurément la manifestation d'une puissance divine, l'objectivation d'une action divine, sa concrétisation. À ce titre, il participe des pouvoirs d'Aphrodite, à l'instar des *daimones* des *Travaux* qui participent de ceux de Zeus. Mais là où les *daimones* des *Travaux* restent anonymes, Phaéthon reçoit un nom, assume une identité et s'inscrit dans une tradition narrative. Or, la question du nom est essentielle au moment d'aborder le contexte des cultes, qu'évoquaient déjà implicitement les « divins temples » d'Aphrodite.

Daimōn en contexte cultuel

Nommer les dieux est impératif quand on souhaite attirer leur attention et en obtenir des bienfaits[42]. Hérodote l'affirmait déjà à propos des Pélasges qui se seraient inspirés de la pratique égyptienne de dénommer

39. Voir ici même, p. 20-49.
40. Hésiode, *Théogonie,* 986-991 (trad. d'après A. Bonnafé).
41. G. Pironti, *Entre ciel et guerre*, p. 153-208.
42. Voir N. Belayche, P. Brulé *et al.* (dir.), *Nommer les dieux.*

les divinités pour faire de même, une évolution dont les Grecs auraient hérité[43]. Et de fait, quittant le passé de la Grèce tel que le reconstituait l'Enquêteur, il est évident que ni les normes rituelles ni les dédicaces ne comptent d'adresses à un *theos* ou à un *daimōn* sous ce simple générique[44]. C'est le nom du destinataire qui est choisi et, si *theos* est convoqué, l'expression est assortie de la qualité attendue ou de l'épiclèse reçue dans un sanctuaire donné dont on connaît les vertus.

Si l'on s'en tient au *daimōn*, hormis l'*Agathos daimōn* qui apparaît de-ci de-là, il n'est pas mobilisé dans la nomenclature des destinataires cultuels. Le terme est majoritairement une expression poétique. Or, la pratique rituelle impose à ceux qui honorent les dieux d'autres impératifs que ceux du chant des poètes. Il ne s'agit plus de faire droit à l'ignorance du protagoniste d'une intrigue en exprimant sa subjectivité, mais d'identifier le plus précisément possible un ou plusieurs interlocuteurs pertinents pour rencontrer une attente qui peut être vitale. Dans cette perspective, le ou les destinataires supra-humains de l'opération rituelle doivent être soigneusement identifiés. Et, pour ce faire, il convient de les nommer.

Pour comprendre la relation entre *daimōn* et processus de dénomination, quelques lamelles mises au jour sur le site du sanctuaire oraculaire de Dodone sont particulièrement intéressantes. Elles font partie d'un ensemble plus vaste de questions assez répétitives, qui consistent à s'enquérir de l'identité du destinataire supra-humain auquel il faut adresser ses prières et ses sacrifices pour espérer obtenir le bienfait attendu. Comme l'a bien résumé Éric Lhôte, la formule standard est la suivante : « Untel demande à Zeus Naios et à Diona auquel des dieux ou des héros il pourrait sacrifier et adresser des prières pour agir au mieux et avec certain profit[45] ». Parmi les variations qu'introduisent immanquablement les consultants, le statut des destinataires supra-humains peut offrir des combinaisons différentes : dans deux tiers des cas, c'est un dieu que la question a en ligne de mire, tandis que le reste des questions de ce type présente l'alternative « dieu ou héros ».

---

43. Hérodote, II, 52. Voir V. Pirenne-Delforge, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, p. 77-79, et le chapitre 4.
44. Quand *theos* apparaît dans une dédicace, il porte une épithète (voir les *Megaloi theoi* cités à la page 331). En revanche, on est susceptible de prier un ἥρως sous ce titre seul : *CGRN* 20, Face C, ligne 8 ; Face D, lignes 6-7 (Athènes, vers 475-450) ; *CGRN* 48, ligne 4 (Thasos, vers 400-350) ; et d'autres cas dans le même corpus en ligne.
45. É. Lhôte, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, p. 336.

À la marge d'un corpus de plusieurs milliers de lamelles, quatre documents se singularisent et introduisent le statut de *daimōn* dans les hypothèses soumises à l'oracle. Un couple demande à Zeus Naios et à Diona « auquel des dieux ou des héros ou des *daimones* adresser des prières et sacrifier pour agir au mieux et avec profit, eux-mêmes aussi bien que leur famille, maintenant et pour toujours[46] ». Sur un autre document, un consultant se fait le porte-parole d'un homme absent qui demande « auquel des dieux ou des *daimones* adresser des prières pour qu'il en réchappe rapidement et qu'il apporte un présent au dieu[47] ». Un fragment de texte mentionne simplement la question de savoir « auquel des dieux ou des *daimones* sacrifier pour agir au mieux et avec profit[48] ». Une quatrième lamelle, très mutilée, semble présenter une alternative inusitée entre *daimones* et héros, dans le cas d'une maladie[49].

Ce tout petit échantillon de textes, qui s'échelonnent du milieu du Ve siècle à la période hellénistique, offre d'intéressantes perspectives pour le présent propos. En effet, il témoigne qu'au moment de concevoir une démarche propitiatoire, la catégorie de *daimōn* pouvait surgir dans l'esprit d'un Grec ou d'une Grecque allant interroger Zeus et Dionè à Dodone, et ce dès la période classique[50]. La notion d'« agent divin » n'est donc pas qu'un artifice poétique : la cristallisation d'une action divine en agent divin mandaté à cette fin semble attestée, fût-ce de façon marginale, dans le corpus des lamelles. Toutefois, au moment de délivrer la réponse à ce type de demande, l'oracle devait donner une identité précise aux entités supra-humaines censées rencontrer les attentes du consultant. En conséquence, la réponse était le nom du destinataire divin, héroïque ou « démonique », qui était susceptible d'apporter son aide. Ce passage par Dodone nous permet de comprendre que la notion de *daimōn* n'est pas dépourvue

46. *Ibid.*, no 8A (IIIe-IIe siècles) : τίνι κα φεῶν *(sic)* ἢ ἡρώων ἢ δαιμόνων.
47. DVC 2024A (1re moitié du Ive s. av. n. è.) : τίνι θεῶν ἢ δαιμόνων (trad. É. Lhôte, *CIOD*).
48. DVC 1140A (2e moitié du Ive s. av. n. è.) : τίνι κα θεῶν ἢ δαιμόνων.
49. DVC 481 (milieu du ve s. av. n. è. : revu par É. Lhôte dans *CIOD*) : καὶ δαιμό]νον ἔ ἐρόσν.
50. La chronologie des lamelles reste difficile à établir, mais si la datation de la DVC 481 au milieu du Ve siècle est avérée, cela signifie que l'hypothèse d'une influence de la catégorisation du divin par Platon (dieux, héros, *daimones*) sur les questions des consultants ne tient pas. Des chercheurs comme V. Goldsmidt et M. Detienne considéraient que la division était ancienne, « mythologique » pour le premier, et « pythagoricienne » pour le second : V. Goldschmidt, « Théologia », p. 20-42, spéc. p. 31-32 (seule la lamelle Lhôte 8A était alors disponible) ; M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique*, p. 40.

de toute épaisseur cultuelle, du moins dans l'intention de quelques rares consultants qui souhaitaient clarifier, avec une rare précision, les termes de leur commerce avec le monde supra-humain.

Au moment de passer à l'acte et d'appliquer les recommandations de Zeus Naios et de Dionè, les consultants faisaient des offrandes à des destinataires dûment identifiés. C'est une telle démarche dont témoignent des milliers de dédicaces mises au jour dans le monde grec, qu'elles s'ancrent ou non dans une requête oraculaire. L'ancrage rituel et son exigence d'identification précise rendaient inutile le recours au terme marqué de *daimōn*, en tant qu'agent divin en action parmi les hommes. Le nom propre de cet agent suffisait, faisant disparaître du même coup la distinction qu'une question oraculaire était susceptible d'opérer – à la marge – entre *theos* et *daimōn*.

ꕥ

Si l'on adopte une perspective polythéiste en évitant de se fonder d'emblée sur les catégorisations mises au point par des philosophes, *daimōn* ne fait pas forcément référence à un type d'entités spécifiques ainsi labellisées, mais à une action divine en train de s'accomplir. Ainsi, dans nombre d'occurrences du terme, la référence à un *daimōn* désigne un dieu agissant incognito au sein d'une intrigue. Il s'agit bel et bien d'un *theos* en action : « puissance divine », « puissance d'un dieu » ou « action divine » sont autant de manières de rendre compte de ce type d'usage du terme. En parallèle, ledit « mythe des races » d'Hésiode et certaines occurrences du mot dans l'*Odyssée* attestent que « l'action divine » a pu se cristalliser en « agent divin », en une forme d'objectivation de la notion subjective de *daimōn* dans l'*Iliade*. Un *theos* est alors susceptible « d'envoyer un *daimōn* » accomplir sa volonté.

La philosophie grecque s'est saisie de ce bel objet poétique en en systématisant l'une des potentialités : celle d'agent d'un dieu. Le *daimōn* s'est alors vu conférer le statut d'intermédiaire par excellence entre les dieux et les hommes. Qu'il suffise de penser à l'Éros *daimōn* du *Banquet* de Platon[51]. C'est un tel statut d'intermédiaire, dont Plutarque s'est fait le chantre efficace, qui a nourri le terreau dans lequel ont poussé les

51. Sur cette figure, voir notamment A. Timotin, *La Démonologie platonicienne*, p. 37-52.

« petites divinités » et les « divinités mineures », voire « inférieures », que les modernes ont projetées sur les articulations du monde supra-humain des Grecs. Mais ceux-ci ne qualifiaient pas ainsi les puissances divines auxquelles ils s'adressaient et les expérimentations polythéistes de terrain ne procèdent pas selon de telles hiérarchies. Au moment où un Grec décide de se tourner vers une divinité, il n'est pas de petite divinité ou de dieu mineur qui tienne : le destinataire visé est puissant à l'aune des attentes de celui qui le prie et lui fait une offrande. Nos propres catégorisations tendent à écraser la remarquable inventivité onomastique des anciens et risquent d'entraver, pour une part non négligeable, la compréhension même de la machinerie polythéiste.

Bibliographie

CGRN : Carbon, Jan-Mathieu, Peels-Matthey, Saskia, Pirenne-Delforge, Vinciane (dir.), *Collection of Greek Ritual Norms*, 2017. URL : http://cgrn.ulg.ac.be/.

CIOD : Lhôte, Éric, Carbon, Jan-Mathieu (dir.), *Choix d'inscriptions oraculaires de Dodone*. URL : https://dodonaonline.com/ciod.

DVC : Dakaris, Sotiris, Vokotopoulou, Julia, Christidis, Anastasios-Phoivos *et al.* (dir.), *Τὰ χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφών Δ. Ευαγγελίδη*, Athènes 2013.

Belayche, Nicole, Brulé, Pierre *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005.

Belayche, Nicole, « Individualization and Religious Rhetoric in Imperial Anatolia », dans J. Rüpke (dir.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, p. 243-265.

Bettini, Maurizio, « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », dans G. Pironti, C. Bonnet (dir.), *Les Dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège 2017, p. 21-42.

—, « *Ad negotia humana compositi*. L'*agency* humaine des dieux antiques », dans R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui (dir.), *Les dieux d'Homère* II. *Anthropomorphismes*, Liège 2019, p. 261-276.

Carrière, Jean-Claude, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », dans *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Actes du colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984)*, Paris, Besançon 1986, p. 193-262.

Chaniotis, Angelos, « Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults », dans S. Mitchell, P. Van Nuffelen (dir.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, p. 112-140.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.
CLAY, Jenny Strauss, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003.
DETIENNE, Marcel, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de* daïmôn *dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963.
FAULKNER, Andrew, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, Oxford 2008.
GAGNÉ, Renaud, HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel (dir.), *Les dieux d'Homère* II. *Anthropomorphismes*, Liège 2019.
GOLDSCHMIDT, Victor, « Théologia », *Revue des études grecques* 63 (1950), p. 20-42.
KONARIS, Michael D., *The Greek Gods in Modern Scholarship. Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford 2016, p. 66-90.
LHÔTE, Éric, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006.
PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris 2020.
—, « Un éventail de possibles : *genos* des dieux, *genos* des hommes dans la poésie archaïque », dans *Les dieux d'Homère* IV, Liège, à paraître.
PIRONTI, Gabriella, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
—, « *Schêmat' Olympou ?* De la société des dieux aux configurations de puissances divines », dans C. Bonnet, N. Belayche *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017, p. 89-105.
—, BONNET, Corinne (dir.), *Les Dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège 2017.
ROHDE, Erwin, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, trad. A. Reymond, Paris 1952 [éd. orig. all. 1893-1894].
SCHEID, John, SVENBRO, Jesper, « Les *Götternamen* de Hermann Usener : une grande théogonie », dans N. Belayche, P. Brulé *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, p. 93-103.
SMITH, Peter, *Nursling of Mortality. A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Francfort 1981.
TIMOTIN, Andréi, *La Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de « daimôn » de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde 2012.
USENER, Hermann, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
VERNANT, Jean-Pierre, « La société des dieux », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [1966[1]], p. 103-120.
VEYNE, Paul, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1995 [1976[1]].
WELCKER, Friedrich Gottlieb, *Griechische Götterlehre*, 3 vol., Göttingen 1857-1862.

HIÉRARCHIES DIVINES EN PAYS GREC : STRATÉGIES PLURIELLES ET VARIATIONS CONTEXTUELLES

Gabriella Pironti
École pratique des hautes études-PSL, Anhima (UMR 8210)

Les thèmes proposés à la réflexion commune, à savoir les « petits dieux » et les hiérarchies divines, seront abordés, dans les pages qui suivent, à partir de la perspective de ces « voisins » des Romains que sont les Grecs. En effet, pour étudier les configurations divines de la Grèce ancienne, et par là le fonctionnement même du polythéisme hellénique, il est fondamental que le questionnement puisse profiter d'un regard élargi aux autres cultures à dieux multiples de l'Antiquité et, en particulier, du dialogue constant avec les spécialistes de la religion romaine[1].

Si nous prenons le macroscope pour regarder de loin l'ensemble du monde divin des Grecs, nous verrons une hiérarchie se dessiner entre, d'un côté, les dieux « majeurs », souvent qualifiés aussi d'« Olympiens » par les commentateurs modernes[2], qui se retrouvent déclinés par les attributs onomastiques dans toute la variété de leurs figures et sont tout

1. Je tiens tout d'abord à remercier Francesca Prescendi et Françoise Van Haeperen de m'avoir associée à cette réflexion comparatiste. La synergie entre hellénistes et romanistes est l'un des outils les plus féconds pour avancer dans la compréhension des polythéismes antiques. Le parcours scientifique et l'enseignement de John Scheid en témoignent. C'est dans ce même esprit qu'a été conçue et réalisée l'aventure collective dont témoigne l'ouvrage dirigé par C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie.*
2. Sur le qualificatif *Olympios*, le plus souvent attribut de Zeus, et les dieux « Olympiens », catégorie moins répandue dans l'Antiquité qu'on pourrait le croire, voir S. Georgoudi, « Les dieux d'en haut et les dieux d'en bas chez Homère ».

10.1484/M.BEHE-EB.5.142178

aussi riches en noms qu'en sanctuaires et en offrandes, et, de l'autre côté, une foule de divinités « mineures » qui ne résident pas sur l'Olympe ou n'ont pas le privilège de la polyonymie, sont localement ancrées et parfois attestées seulement de manière ponctuelle, que ce soit dans les récits ou dans les cultes.

Si cette observation est légitime, la suivante ne l'est pas moins : si nous prenons cette fois-ci le microscope, pour nous rapprocher au plus près des données cultuelles et rituelles des cités grecques, cette hiérarchie générale s'estompe pour laisser place à des groupements divins variés où la place relative de chaque puissance divine est déterminée moins par une supériorité ou une infériorité de statut que par l'efficacité fonctionnelle. À ce niveau, si hiérarchie il y a, elle est le plus souvent conjoncturelle, c'est-à-dire commandée par les circonstances, signe d'une attention davantage portée à constituer la configuration divine[3] la mieux appropriée au contexte donné et au résultat visé. Ces deux points de vue, le plus éloigné et le plus rapproché, sont complémentaires, et il est dès lors indispensable de ne pas négliger l'un au profit de l'autre : leur usage intégré et le passage maîtrisé de l'un à l'autre peuvent offrir, à ces observateurs externes que nous sommes, une voie d'accès au plan émique de la culture grecque antique. Sur ce plan, le niveau panhellénique et le niveau local fonctionnent en harmonie[4], et aucun cloisonnement ne vient séparer de manière radicale ces différents registres de la représentation du divin que sont les cultes, les récits, les images, etc. C'est dans cette perspective d'anthropologie religieuse que seront considérés ici plusieurs témoignages susceptibles de nous renseigner sur les manières diverses d'articuler, de hiérarchiser, de combiner les divinités entre elles, en fonction d'un contexte donné ou d'un but précis. Un petit choix de configurations divines devrait illustrer ces stratégies plurielles, tout en permettant d'en discuter quelques ressorts syntaxiques.

3. Sur le bon emploi de la notion de configuration divine, voir G. Pironti « De la "liste" à la "configuration" de puissances divines », p. 77-78.
4. Cette interaction est au cœur de l'ouvrage de V. Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*.

Un autel à dieux multiples

Dans un sanctuaire d'Amphiaraos, situé à Oropos, entre la Béotie et l'Attique, plusieurs divinités entouraient, sur le grand autel, cette figure de héros-dieu, à la fois devin et guérisseur[5]. Au IIe siècle de notre ère, Pausanias décrit l'autel en question de la manière suivante[6] :

> παρέχεται δὲ ὁ βωμὸς μέρη· τὸ μὲν Ἡρακλέους καὶ Διὸς καὶ Ἀπόλλωνός ἐστι Παιῶνος, τὸ δὲ ἥρωσι καὶ ἡρώων ἀνεῖται γυναιξί, τρίτον δὲ Ἑστίας καὶ Ἑρμοῦ καὶ Ἀμφιαράου καὶ τῶν παίδων Ἀμφιλόχου· (...). τετάρτη δέ ἐστι τοῦ βωμοῦ μοῖρα Ἀφροδίτης καὶ Πανακείας, ἔτι δὲ Ἰασοῦς καὶ Ὑγείας καὶ Ἀθηνᾶς Παιωνίας· πέμπτη δὲ πεποίηται νύμφαις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀχελῴῳ καὶ Κηφισῷ.
>
> L'autel est divisé en parts : l'une appartient à Héraclès, Zeus et Apollon Paiôn, la deuxième a été consacrée à des héros et à des femmes de héros, la troisième à Hestia, Hermès, Amphiaraos et parmi ses enfants à Amphilochos [...] ; une quatrième part de l'autel est réservée à Aphrodite et à Panacée, et aussi à Iasô, Hygie et Athéna Paiônia ; la cinquième part est pour les Nymphes, Pan, et les rivières Achéloos et Céphise.

Les fouilles ont confirmé qu'il s'agissait d'un autel assez grand (4,60 × 8,90 m), qui date du IVe siècle av. notre ère, tout en englobant des structures du siècle précédent[7]. Des plaques de revêtement trouvées sur place et portant les noms d'Amphiaraos, Amphilochos, Hestia et peut-être Hermès, ont confirmé globalement le témoignage du Périègete. Ce dispositif cultuel est intéressant à plusieurs titres. Les habitants d'Oropos, selon Pausanias, auraient été les premiers à honorer Amphiaraos comme un *theos*[8]. Et pourtant, les Romains, de leur point de vue, ne lui reconnaîtront pas ce statut divin, en raison certes de la naissance mortelle d'Amphiaraos, mais aussi de la nature fiscale, et des retombées financières, de la

5. Sur la figure d'Amphiaraos, son culte et l'autel d'Oropos, voir A. Verbanck-Piérard, « Les héros guérisseurs », p. 320-323 ; P. Sineux, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, p. 143-147 ; F. de Polignac, « Un système religieux à double visage dans un espace intermédiaire », p. 98-104. Sur les autels à dieux multiples, voir I. Patera, « *Theoi sumbômoi* et autels multiples ».
6. Pausanias, I 34, 3.
7. Sur le sanctuaire d'Oropos et son autel, voir aussi B. Petrakos, Ὁ Ὠρωπός καὶ τό ἱερόν τοῦ Ἀμφιαράου, p. 96-98 ; P. Roesch, « L'Amphiaraion d'Oropos », p. 180. Sur l'histoire du sanctuaire, on verra également A. Wilding, *Reinventing the Amphiareion at Oropos*.
8. Pausanias, I 34, 2.

dispute à ce sujet[9]. Une différence dans l'ordonnancement hiérarchique des puissances divines se laisse donc apprécier du côté grec et du côté romain. Et pourtant, c'est bien autour de cette divinité locale, qui est loin d'être l'un des grands dieux de la Grèce, que s'organisent cet autel et la configuration de puissances qui y est honorée.

Héraclès	Héros et	Hestia	Aphrodite	Nymphes
Zeus	leurs femmes	Hermès	Panacée	Pan
Apollon Paiôn		**Amphiaraos**	Iasô	Achéloos
		Amphilocos	Hygie	Céphise
			Athéna Paiônia	

En suivant de près la description de Pausanias, interrogeons dès lors la manière dont les puissances divines se distribuent sur les différentes parties de l'autel afin de déceler les critères qui ont pu présider à cet agencement spécifique de divinités. Amphiaraos, dieu titulaire du sanctuaire, occupe le centre de la troisième partie, qui est aussi la section centrale de l'autel lui-même, et il la partage avec son fils Amphilocos : il s'agit là d'une articulation familiale qui ne va pas sans rappeler la manière dont s'organise ailleurs l'entourage d'Asclépios, le dieu médecin lui aussi accompagné souvent par ses fils et ses filles[10]. Amphiaraos et son fils sont accompagnés, sinon précédés, dans cette section de l'autel par deux divinités comme Hestia et Hermès qu'on pourrait associer à la structure et à la fonction de l'autel lui-même, en tant que foyer où s'effectue la communication entre les dieux et les hommes. Quant aux autres *merē*, on peut remarquer une complémentarité genrée entre les divinités exclusivement masculines de la première partie et les divinités exclusivement féminines de la quatrième ; quant à la deuxième section, consacrée aux héros et à leurs femmes, les puissances honorées sont distinctes par le genre et articulées entre elles par le lien conjugal. La cinquième partie est consacrée à des puissances aquatiques et fluviales, mais aussi à Pan, le dieu que souvent accompagnent, comme ici, les Nymphes. Cet autel témoigne non seulement d'un foisonnement statutaire, pour ainsi dire, mais aussi d'une hiérarchie conjoncturelle où dieux/déesses, héros/héroïnes, « grands »

9. Cicéron, *De la divination* I, 88 ; *De la nature des dieux* III, 49 ; *I.Oropos*, 308. Voir V. Pirenne-Delforge, « Reading Pausanias », p. 381-382.
10. Pour une comparaison entre Asclépios et Amphiaraos, voir É. Piguet, « Du *hèrôs* au *theos* ».

dieux et « petits » dieux sont articulés entre eux dans un dispositif propre au contexte de ce culte précis, en l'honneur d'une puissance oraculaire et guérisseuse. Le roi des dieux, promoteur du changement de statut d'Amphiaraos, y reçoit une place de choix entre Héraclès, le héros devenu dieu, et un Apollon guérisseur. L'attribut onomastique de ce dernier, *Paiôn*, est repris au féminin pour Athéna, honorée sur la quatrième partie de l'autel en compagnie d'Aphrodite. Entre ces deux figures d'« Olympiennes » qui ouvrent et referment la section, prennent place sur l'autel, à la droite d'Amphiaraos, trois divinités féminines liées à la guérison et bien présentes ailleurs dans le cercle d'Asclépios : Panacée, « Qui guérit tout », Iasô, « Guérison », et Hygie, « Santé ». Ces trois divinités au nom parlant, dont le théonyme explicite la fonction tout en circonscrivant leur spectre d'action, semblent répondre ainsi aux critères généralement retenus pour identifier des « petits dieux ». Rien n'indique toutefois que ces « petites déesses » seraient hiérarchiquement subordonnées aux autres puissances qui les entourent. À bien y regarder, les honneurs qu'elles reçoivent sur cet autel, dans le contexte d'un sanctuaire de guérison, leur confèrent un rôle qu'on pourrait même qualifier de majeur, car leurs spectres d'action respectifs se trouvent être en rapport direct avec le résultat souhaité. L'exemple de cet autel emblématique est intéressant pour plusieurs raisons, et surtout il illustre de manière particulièrement efficace ce qu'est une configuration divine à proprement parler, à savoir bien plus qu'une accumulation ou une énumération de divinités. On voit bien que les puissances convoquées, divines, héroïques, ou statutairement fluides, ne sont pas ici simplement juxtaposées, mais mélangées, articulées et connectées entre elles. Aussi, le critère qui organise cet ensemble divin n'obéit pas à une hiérarchie abstraite, mais il est fonctionnel et localement déterminé.

Une configuration divine *ad hoc* autour de la petite enfance

L'ancrage local est tout aussi important dans le cas de la deuxième configuration de divinités que nous allons prendre en compte. Il s'agit d'une liste de divinités qui est inscrite au datif sur un bloc de pierre provenant du sanctuaire athénien du dieu fluvial Céphise, situé au nord-ouest du Pirée et non loin de l'embouchure du Céphise lui-même [11].

11. *IG* II² 4547 (environ 400 av. notre ère, Attique) ; le texte grec ici repris est celui corrigé et commenté, avec l'ensemble du dossier documentaire, par J. Blok, « An Athenian Woman's Competence ». Voir aussi R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, p. 430-432.

Ἑστίαι Κηφισ-	À Hestia, Céphise,
ῶι Ἀπόλλωνι	Apollon
Πυθίωι Λητοῖ,	Pythios, Letô,
Ἀρτέμιδι Λοχ-	Artémis Lochia,
ίαι Ἰλειθύαι Ἀχ-	Ilithyie,
ελώιωι Καλλ-	Achéloos, Callirhoé,
ιρόηι Γεραισ-	*Geraistiai*
ταῖς Νύμφαι-	Nymphes
ς Γενεθλί-	Génitrices,
αις Ῥαψοῖ.	Rhapsô.

Même si cette inscription n'est pas gravée sur un autel, on ne peut exclure que des honneurs cultuels aient été rendus en commun aux dieux de la liste. En effet, non seulement un célèbre relief (fig. 1), qui a été trouvé à proximité de la pierre avec la liste, présente l'image d'un groupe de divinités, mais dans l'inscription dédicatoire qui l'accompagne, émanant d'une femme nommée Xénocrateia, il est question précisément du dieu Céphise et de ses dieux *symbomoi*[12]. Il est alors vraisemblable que ces dieux avec lesquels Céphise partage l'autel soient en relation avec la série divine qui nous occupe, et qu'une relation existe également entre la configuration divine sous forme de liste de noms et les dieux représentés en image sur le relief.

12. *IG* I^3 987. R. Parker, « Did Xenokrateia Found a Sanctuary (*IG* I^3 987) ? », relit cette inscription pour aboutir à la conclusion que Xénocratéia n'aurait pas fondé le sanctuaire, le texte gravé se limitant à faire état de la consécration du seul relief.

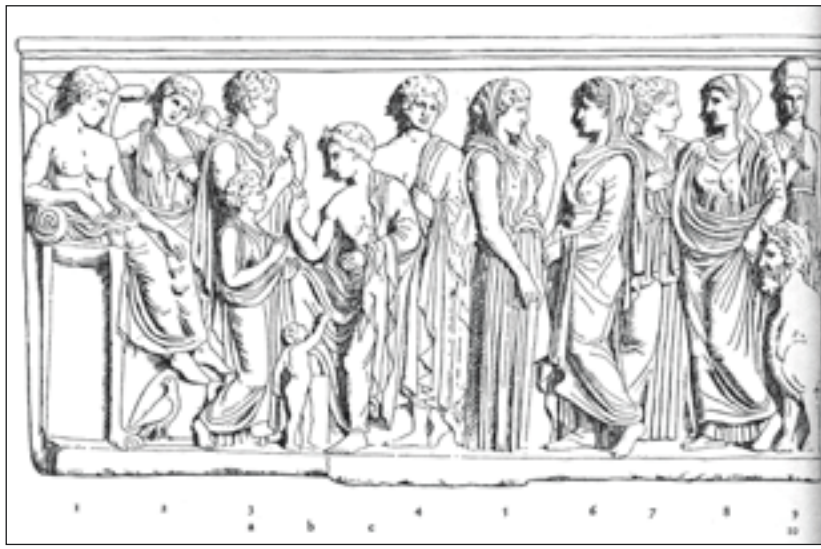


Fig. 1. Relief dédié par Xenocrateia, 400 env. av. n. è., Athènes, NM 2756, dessin extrait de A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. II, Cambridge 1925, pl. X.

Persuadée de la correspondance terme à terme entre les divinités de la liste et les figures du relief, Josine Blok[13] reconnaît sur ce dernier, de gauche à droite : 1) Apollon Pythios ; 2) Letô ; 3) Artémis Lochia (mais Hermès aussi a été parfois proposé) ; a) Xénocrateia ; b) Xéniadès, le fils de la femme, évoqué également dans l'inscription ; c) Céphise (en position centrale) ; 4) Rhapsô (pour d'autres, il s'agirait d'Échelos, le héros éponyme du dème) ; 5-6-7) les Vénérables Nymphes Génitrices (d'autres y voient Létô et deux nymphes) ; 8) Callirhoé (là où d'autres reconnaissent la troisième nymphe) ; 9) Ilithyie (mais pour d'autres, il s'agirait d'Hécate) ; 10) Achéloos.

Malgré les nombreuses incertitudes qui pèsent sur ces identifications, quelques points fermes méritent d'être soulignés : à l'extrémité gauche du relief, Apollon Pythios est aisément reconnaissable, ainsi qu'Achéloos à l'extrémité droite ; quant au groupe central, il représente une femme et un enfant en dialogue avec le dieu Céphise, posture chargée de sens qui évoque de près la démarche de Xénocrateia et la place qu'y tient son fils Xéniades, mentionné dans l'inscription. Si des points de contacts existent

13. J. Blok, « An Athenian Woman's Competence », p. 12-16.

bien entre la dédicace, le relief et la liste divine, signalant par là que ces trois documents sont en relation entre eux, cela n'empêche que la plupart des identifications proposées restent fort hypothétiques, si bien qu'on peut s'interroger sur la pertinence même d'une telle démarche. Une chose est sûre : l'ordre de présentation du relief et celui de la liste diffèrent, ce qui montre bien que ces deux ensembles divins ne sont pas agencés suivant les mêmes critères. La représentation figurée de cet ensemble divin emploie une stratégie spécifique dont l'analyse dépasse le cadre de cette étude. Dans la liste sur pierre, qui retiendra notre attention, ce n'est pas Apollon Pythios, comme sur le relief, mais Hestia qui occupe la première position : c'est que, dans l'ordonnancement des listes divines en pays grec, la divinité du foyer est souvent invoquée en ouverture d'une séquence. Si dans le groupe figuré sur le relief le dieu Céphise occupe le centre de l'image, la liste exprime à sa manière l'importance du dieu fluvial local. Nommé immédiatement après Hestia, il reçoit une place d'honneur, comme il se doit s'agissant de la divinité principale du sanctuaire. Un certain ordre de préséance se laisse donc deviner dans la construction de cette série qui enchaîne de fait, à la suite de Céphise, sur un dieu majeur tel qu'Apollon, suivi par sa mère Letô et sa sœur Artémis. Avec la présence de la triade apollinienne, la hiérarchisation des puissances se combine à l'articulation généalogique. Remarquons d'autre part qu'Apollon est ici qualifié de Pythios, ce qui n'est pas sans rappeler l'image du dieu assis sur le trépied qui trouve place à l'extrémité gauche du relief, et qu'il est Pythios comme l'était aussi l'Apollon honoré dans la région de l'Ilissos : loin d'être anodin ou de se limiter à évoquer de manière générique une figure panhellénique du dieu, le choix de cet attribut onomastique contribue à rattacher l'Apollon de cette liste à l'image du dieu présente sur le relief, tout en l'ancrant dans le territoire environnant. Mais un autre critère encore, et pas de moindre importance, se laisse déceler dans l'agencement de ces puissances divines : l'efficacité fonctionnelle. Apollon est ici accompagné de sa mère et de sa sœur, et leur présence conjointe dans ce contexte tourné vers la sphère de la naissance des enfants et la courotrophie, s'explique aussi par le fait que Létô et ses enfants constituent l'illustration même du thème de la *kalligeneia*. L'épiclèse d'Artémis, Lochia, oriente encore davantage la figure de la déesse vers le domaine de l'accouchement, qui est souvent le sien ; une telle orientation est soulignée également par la présence, immédiatement à sa suite, d'Ilithyie, divinité qui est associée elle aussi à l'accouchement et la petite enfance, et dont

le lien avec Artémis est particulièrement fort[14] : l'articulation entre ces deux puissances divines est donc principalement fonctionnelle. Décidément cette série divine n'est pas agencée au hasard et les divinités qui la composent ne sont pas simplement juxtaposées.

Au monde de la naissance et de la courotrophie renvoient également les divinités qui suivent dans la liste, à commencer par des puissances fluviales et aquatiques comme Achéloos et Callirhoé. Le dieu-fleuve est identifiable aussi sur le relief, où il occupe l'extrémité droite. Dans la tradition hésiodique, Achéloos est l'un des fils d'Okéanos et Téthys, et Callirhoé, l'une des Océanines au nom parlant, « Belle-eau-courante », est sa sœur[15]. D'autres traditions les présentent comme père et fille, et un récit relie explicitement Callirhoé à la croissance des enfants[16] : la généalogie et l'efficacité fonctionnelle se couplent une fois encore à l'ancrage local, car il ne faut pas oublier que Callirhoé est aussi le nom d'une célèbre fontaine athénienne. Afin de mieux comprendre la place d'Achéloos et de Callirhoé dans cette configuration divine, il n'est pas inutile de relire quelques vers de la *Théogonie* d'Hésiode[17] :

> τίκτε δὲ κουράων ἱερὸν γένος,
> αἳ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι
> καὶ ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι.
>
> Elle (Téthys) enfantait aussi un lignage sacré de jeunes filles (les Océanines) qui, avec le seigneur Apollon et les Fleuves, mènent sur terre les hommes à l'âge de jeunes gens, et c'est de Zeus qu'elles tiennent ce lot.

Aux filles d'Okéanos, Hésiode attribue donc une fonction qui est déjà inscrite dans leur statut de *kourai* : elles forment des *kouroi*. Surtout, dans l'accomplissement de cette tâche, les Océanines sont censées agir de concert avec Apollon et les Fleuves. Une telle configuration divine est tout à fait comparable à celle dont témoigne la liste athénienne : en effet,

14. Sur la figure d'Ilithyie, et ses liens avec Artémis d'un côté et Héra de l'autre, voir G. Pironti, V. Pirenne-Delforge, « Ilithyie au travail », p. 71-91 ; sur Artémis Ilithyie, et le double théonyme, voir R. Parker, « Artémis Ilithye et autres », p. 319-326.
15. Hésiode, *Théogonie* 337-361.
16. Ps-Apollodore, *Bibliothèque*, III 7, 6 : Callirhoé, fille d'Achéloos, est très proche de Zeus et elle obtient de dieu que ses fils grandissent sur-le-champ *(teleious)* afin de pouvoir venger leur père Alcméon.
17. Hésiode, *Théogonie* 346-348.

cette dernière présente elle aussi une série de puissances tournées vers la courotrophie, où trouvent place, aux côtés d'Apollon et de sa famille, divinités fluviales masculines et divinités aquatiques féminines.

D'autres divinités encore viennent compléter la liste, et tout d'abord les Nymphes *Genethliai*, dont le titre oriente la fonction en direction de l'engendrement[18]. Quant à leur autre qualificatif, *Geraistai*, Josine Blok a sans doute raison de le traduire par « Vénérable »[19]. Un rapport avec *geras* paraît probable, auquel pourrait s'ajouter un éventuel renvoi à une fonction courotrophique emblématique : en effet, à en croire les lexiques tardifs, *Geraistiades* était le nom attribué à des nymphes nourrices de Zeus enfant à Gortyne et *Geraistion* le nom d'une localité d'Arcadie qui était rattachée à l'honneur, *geras*, d'avoir accueilli Zeus nouveau-né[20]. Concernant ces nymphes, une dernière petite question mérite d'être soulevée : certes, leur nombre n'est pas indiqué, mais c'est souvent par trois que s'articulent des groupements divins de ce genre dans la tradition hellénique, et si tel était le cas, cette liste serait alors composée de douze divinités, un chiffre qui, loin d'être anodin, exprime la complétude harmonieuse d'un ensemble de dieux[21].

En fin de liste, après ces Nymphes associées à l'engendrement des enfants, prend place une divinité que l'on pourrait qualifier de « toute petite » : Rhapsô. Le théonyme parlant met cette puissance divine, inconnue par ailleurs, en relation directe avec l'action de coudre ou de broder. Non seulement le nom, mais aussi les divinités qui la précèdent sur cette liste, conseilleraient d'y reconnaître une sorte de Moire, peut-être une forme locale de Klothô[22]. Traditionnellement associées au filage et aux tissus, les Moires jouent un rôle considérable au moment crucial de la naissance des enfants : ce sont elles qui démêlent le fil de leur existence,

18. Ces puissances divines, ainsi que leurs noms, pourraient trouver un pendant dans les déesses *Genetyllides* honorées en Attique au cap Kolias : voir V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 76-78.
19. J. Blok, « An Athenian Woman's Competence », p. 15.
20. *Etymologicum magnum s.v.* Γεραιστιάδες : Οὕτω νύμφαι καλοῦνται ἐν Γορτύνῃ τῆς Κρήτης, ὅτι τὸν Δία τρέφουσαι ἐγέραιρον. *s.v.* Γεραίστιον : Χωρίον τῆς Ἀρκαδίας, παρὰ τὸ γέρας ὅτι τίμιόν ἐστι διὰ τὸ ἐκεῖ τὸν Δία σπαργανωθῆναι. Voir R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, p. 431.
21. Voir S. Georgoudi, « Les Douze dieux des Grecs ».
22. Voir V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, « Les Moires entre la naissance et la mort », p. 106 ; voir aussi V. Pirenne-Delforge, « Xenocrateia and her tailor-made divine team ».

et qui tissent de biens et de maux la part, *moira*, de vie qui leur revient. Si c'est bien à un tel domaine que Rhapsô est associée, la position que cette « petite déesse » occupe en fin de liste ne signifie pas qu'elle serait inférieure aux autres puissances : ses compétences dans un tel contexte seraient d'autant plus cruciales qu'elles sont précises et condensées dans son nom.

En regardant cette configuration dans son ensemble, un certain ordonnancement hiérarchique semble certes se dessiner, avec Céphise et la triade apollinienne qui précèdent les autres divinités. Mais cette hiérarchie de statut n'est pas le seul critère ni le principal : l'articulation généalogique et la progression vers une spécialisation fonctionnelle de plus en plus appuyée y sont aussi à l'œuvre. Tout comme la première place ne fait pas d'Hestia une divinité supérieure aux autres, mais s'explique en vertu de sa fonction, à savoir l'ouverture de la communication avec les dieux, la position de Rhapsô en fin de liste s'explique sans doute aussi par sa fonction, opaque peut-être pour les observateurs externes que nous sommes, mais fort probablement assez limpide et extrêmement précieuse pour Xénocrateia ainsi que pour celles et ceux qui fréquentaient le sanctuaire.

Les dieux du « serment des éphèbes » et le polythéisme du territoire

Avec la faveur des divinités appropriées, dont Rhapsô, les enfants grandissent et le jour arrive où les fils des Athéniens accomplissent leur service militaire. Ils s'engagent alors à protéger la cité et son territoire et, à l'occasion de cet engagement solennel, ils prennent à témoin une série de divinités. Il en est question dans un célèbre document, le serment des éphèbes athéniens, dont nous allons rapidement examiner la section qui concerne les divinités appelées à témoin[23], car il s'agit d'un excellent exercice pour apprendre à lire une configuration de puissances et essayer de comprendre dès lors un peu mieux le fonctionnement du polythéisme.

23. *SEG* 21 (1965), n° 629. La version reprise ici est celle de la stèle d'Acharnes (IVe siècle avant n. è.), provenant du sanctuaire d'Arès et Athéna Aréia : pour une comparaison entre cette version et celles qui proviennent de la tradition manuscrite (Pollux, Stobée), voir G. Daux, « Sur quelques inscriptions (anthroponymes, concours à Pergame, serment éphébique) », p. 370-383. À propos de cette célèbre inscription, et pour un aperçu de la bibliographie s'y référant, voir V. Sebillotte Cuchet, « Une politique des

> Ἵστορες
> θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρ-
> ης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεύς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἡγε-
> μόνη, Ἡρακλῆς, ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί,
> κριθαί, ἄμπελοι, ἐλᾶαι, συκαῖ.
>
> Qu'ils soient témoins (de ce serment) les dieux Aglauros, Hestia, Enyô, Enyalios, Arès et Athéna Aréia, Zeus, Thallô, Auxô, Hégémoné, Héraclès, les Bornes de la patrie, les Blés, les Orges, les Vignes, les Oliviers, les Figuiers.

Aglauros serait une héroïne à proprement parler, et pourtant elle occupe la première position dans cette liste où elle est qualifiée de *theos* au même titre que les puissances qui suivent. C'est donc l'ancrage concret du culte qui prime sur toute hiérarchie classificatoire axée sur le statut, car les éphèbes prêtaient leur serment dans le sanctuaire d'Aglauros. Et c'est aussi sa fonction guerrière, qui la voit associée à Arès dans les rites des Athéniens, qui doit être prise en compte pour comprendre la place d'honneur qui lui est attribuée en tête de liste. La position d'Hestia relève non seulement de son placement traditionnel – en ouverture de séquence –, mais également de la place que la déesse occupe dans ce rituel précis : c'est à partir du foyer public, le Prytanée, que les éphèbes commençaient leur service[24]. Les quatre divinités suivantes explicitent et portent le caractère guerrier et militaire du serment : le couple formé par une divinité féminine, Ényô, et son pendant masculin, Ényalios est suivi par un autre couple, plus institutionnel, Arès et Athéna Aréia, où c'est le dieu guerrier qui précède et l'Athéna d'Arès qui suit. Une articulation genrée en chiasme et par couples/paires se laisse cerner, signe là encore du fait qu'il ne s'agit pas d'une simple énumération, mais bien d'une configuration de puissances divines agencées de manière significative. Le seul Arès ne suffit pas ; on articule, on démultiplie, sans doute pour avoir la meilleure prise possible sur une réalité perçue comme plurielle et complexe. On n'oubliera pas non plus le culte qu'Arès et Athéna Aréia recevaient dans le dème d'Acharnes, d'où provient précisément

genres ». Une première lecture de cet ensemble divin en clé polythéiste est offerte par P. Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 33-35 ; voir aussi G. Pironti, « De la "liste" à la "configuration" de puissances divines », p. 83-85.

24. Sur les multiples relations de cette liste divine avec les cultes athéniens, quelques pistes avaient été signalées déjà par Marcel Detienne dans G. Sissa, M. Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs*, p. 248-249.

la version épigraphique de ce serment. En bonne logique hiérarchique, on s'attendrait à trouver l'Athéna poliade en tête de liste, ou Zeus peut-être. Mais ce n'est pas le cas : la première place est pour Aglauros, on l'a vu. En outre, la figure d'Athéna qui apparaît dans ce serment est une déclinaison de la déesse appropriée au contexte, l'Athéna d'Arès. Le roi des dieux est certes présent, mais à la suite du groupe des divinités guerrières, non pas à leur tête. Notons toutefois qu'il occupe le centre de la série divine, ou plutôt qu'il se trouve en position de charnière, position d'ailleurs très intéressante pour cerner comment fonctionne la puissance souveraine de Zeus[25]. Le dieu prend place au cœur du serment, entre les deux paires de divinités guerrières qui précèdent et la triade de divinités qui suit. Voilà donc que Zeus, le plus grand des dieux, introduit une série de « petites » divinités au nom parlant : Thallô, associée à l'action de « pousser », Auxô, à celle de « croître », Hégémonè, à celle de « conduire, guider ». Selon Pausanias[26], dans les anciennes traditions d'Athènes, Auxô et Hégémoné étaient les deux Charites, alors que Thallô et Karpô, « celle des fruits », étaient les deux Hôrai. Quoi qu'il en soit, ces déesses, généralement associées à la sphère de la fertilité et de la prospérité de la terre, le sont également à la croissance et à la floraison de la jeunesse. Les noms attribués par Hésiode[27] aux Hôrai, Eunomia, Dikè, Eiréné, ainsi que leur généalogie (elles procèdent de l'union entre Zeus et Thémis), montrent bien la dimension civique que peuvent assumer les puissances de l'*hōra*. On pourrait affirmer la même chose pour les puissances de la *charis*. Dans le cas d'Hégémoné, la « Conductrice », il s'agit d'une dimension non seulement civique et courotrophique, mais aussi militaire : il n'est pas anodin, à ce propos, que, dans la forteresse attique de Rhamnonte, où les éphèbes faisaient une partie de leur service, un culte était rendu à une Aphrodite Hégémoné[28]. Le cas de cette Hégémoné montre bien que, quand on a la chance de disposer d'une documentation suffisante, des divinités apparemment monovalentes peuvent se révéler bien moins petites que prévu.

---

25. Sur la sémantique des positions que le dieu souverain occupe dans l'espace attique, voir S. Lebreton, « Surnommer Zeus » ; G. Pironti, « Configurations de la souveraineté divine en Grèce ancienne (deuxième partie) ».
26. Pausanias, IX 35, 1-3.
27. Hésiode, *Théogonie* 901-906.
28. Voir G. Pironti, *Entre ciel et guerre*, p. 201-205. À signaler aussi le fait que, au III^e^ siècle av. notre ère, le prêtre du Démos et des Charites était présent, au Prytanée, aux sacrifices qui inauguraient l'année éphébique et que le sanctuaire du Démos et des

La présence d'Héraclès, qui suit cette triade, se comprend aisément, en tant qu'exemple de bravoure et de force, et il ne faudrait pas déduire de sa position dans la liste une quelconque infériorité par rapport aux divinités qui précédent.

Quant aux Bornes de la patrie, Blés, Orges, Vignes, Oliviers, Figuiers, que faut-il en penser ? S'agit-il de divinités ou non ? Se trouvent-elles en fin de liste car par leur statut elles seraient hiérarchiquement inférieures aux puissances divines qui précèdent ? On peut en discuter. Je me limiterai à observer ici que c'est précisément sur la protection du territoire, sur la sauvegarde et la défense du territoire de la patrie, ainsi que de ses institutions, que porte le serment des éphèbes. Si je leur ai attribué des majuscules, c'est bien pour signaler d'un point de vue graphique qu'à mon sens il ne s'agit pas, dans ce contexte, de blés, orges, vignes, oliviers et figuiers du quotidien. Tout comme les Bornes de la patrie, ces cultures acquièrent ici une valeur paradigmatique, elles sont symboliquement chargées. Je ne leur refuserais pas à priori un statut sinon divin, au moins para-divin, du fait qu'il ne s'agit pas d'entités « personnelles » ou « anthropomorphisables ». Elles représentent ici, dans ce contexte précis, de manière démultipliée et polythéiste, ce que nous résumerions, de notre point de vue, sous le label synthétique de « patrie » ou de « territoire de l'Attique ».

Un tel « polythéisme du territoire »[29] mériterait de plus amples analyses. On peut y reconduire, par exemple, le culte local des divinités fluviales et aquatiques, si répandu dans le monde grec[30]. Il suffit de penser au sanctuaire du dieu Céphise, qui a été évoqué plus haut. Hésiode ne s'y est pas trompé lorsqu'il dit[31] :

> αὖται ἄρ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο
> πρεσβύταται κοῦραι πολλαί γε μέν εἰσι καὶ ἄλλαι·
> τρὶς γὰρ χίλιαί εἰσι τανίσφυροι Ὠκεανῖναι,
> αἵ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης

Charites finira par accueillir, sur l'agora d'Athènes, un autel consacré par la Boulè à une Aphrodite Hégémoné du Démos et aux Charites. Voir M. C. Monaco, « Contributo allo studio di alcuni santuari ateniesi », p. 114-119.

29. C'est par cette formule que Charles Malamoud a commenté et résumé, lors du colloque de Paris, la partie finale de cette liste de puissances.
30. Pour un aperçu, voir J. Bremmer, « River and River Gods in Ancient Greek Religion and Culture ».
31. Hésiode, *Théogonie* 362-370 (trad. d'après A. Bonnafé).

> πάντῃ ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα.
> τόσσοι δ' αὖθ' ἕτεροι ποταμοὶ καναχηδὰ ῥέοντες,
> υἱέες Ὠκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Τηθύς·
> τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν,
> **οἱ δὲ ἕκαστοι ἴσασιν, ὅσοι περιναιετάουσι**.
>
> Voici celles qui naquirent d'Okéanos et de Téthys – leurs filles aînées. Il en est certes beaucoup d'autres : elles sont trois mille, les Océanines aux fines chevilles, qui, partout disséminées sur la terre et dans les profondeurs de l'onde, exercent en tous lieux même surveillance, enfants splendides entre toutes les déesses. Et il est tout autant de Fleuves au cours retentissant, fils d'Okéanos, que mit au jour l'auguste Téthys. Rude tâche pour un mortel que de dire les noms de tous : **mais les savent, chacun pour son compte, tous ceux qui habitent à l'entour**.

Autrement dit, le poète en connaît une partie, mais les noms des autres fleuves sont du ressort des peuples qui vivent sur leurs bords. Ainsi, les Athéniens savent que Céphise est l'un de ces Fleuves divins. De même, à Olympie, le fleuve local, l'Alpheios, fait partie de la configuration locale des Douze dieux[32]. Ces vers d'Hésiode sont particulièrement instructifs : le poète se montre conscient du fait que la perspective globale qu'il porte dans son poème doit trouver son complément nécessaire dans les cultes locaux. C'est pour cela qu'il attribue à ceux qui vivent sur un territoire précis la compétence de nommer, et donc de reconnaître et honorer, les dieux qui habitent ce même territoire.

En fin de liste : des petites divinités aux grands pouvoirs

L'ancrage local au même titre qu'un contexte historique ou littéraire donné constituent les cadres où s'expriment l'inventivité et la souplesse du polythéisme, et où s'élaborent et trouvent leur sens des configurations de puissances divines appropriées. Les puissances qui en viennent à en faire partie peuvent s'inscrire, ou pas, dans la continuité d'une tradition ou d'un culte. Certaines d'entre elles, du fait de n'être mobilisées que de

32. Sur la modularité de cet ensemble divin qui ne se réduit pas à une liste prétendument canonique de douze divinités majeures, voir S. Georgoudi, « Les Douze dieux des Grecs » ; G. Pironti, « *Schêmat' Olympou ?* », p. 98-100.

manière ponctuelle et conjoncturelle, ne devraient pas être reléguées aux marges du pays polythéiste, car si elles apparaissent « petites » au macroscope, le microscope en révèle souvent l'importance.

C'est sans doute le cas de Rhapsô, que nous avons rencontrée à la fin de la liste de dieux honorés dans le sanctuaire du Céphise, et c'est sans aucun doute le cas d'*Epiteleia tōn Agathōn*, une toute petite divinité au redoutable pouvoir, elle aussi positionnée en fin de liste, et fort adaptée dès lors pour servir de conclusion à ces réflexions. Au IV^e^ siècle av. notre ère les autorités de la cité de Mytilène, sur l'île de Lesbos, vouent des honneurs à une série de divinités[33] :

τύχαι ἀγ[άθ]-
αι· εὔξασθαι μὲν τὰμ βόλλαν καὶ τὸν δᾶμον τ[ο]-
ῖς θέοισι τοῖς δυοκαίδεκα καὶ τῶι Δίι τῶι Ἡ-
ραίωι καὶ Βασίληι καὶ Ὁμονοίωι καὶ τᾶι Ὁμο-
νοίαι καὶ Δίκαι καὶ **Ἐπιτελείαι τῶν ἀγάθων**
αἴ κε συνενίκει τῶι δάμωι τῶι Μυτιληνάων τ-
ὰ δόξαντα, θυσίαγ καὶ πρόσοδομ ποήσασθαι **τ-**
ελειομένων τῶν ἀγάθωγ κατ ὅττι κε τῶι δάμω
φαίνηται·

À la bonne fortune ! Que le Conseil et le Peuple fassent le vœu aux Douze dieux et à Zeus *Heraios* et *Basilês* et *Homonoios* et à l'*Homonoia* et à Dikè et à **Accomplissement des bonnes choses**, si les résolutions sont avantageuses pour le peuple des Mytiléniens, de faire un sacrifice et une procession, **les bonnes choses ayant été accomplies**, de quelle que manière qu'il paraîtra au peuple.

En vue d'assurer la stabilité des institutions et rétablir la concorde civique, les autorités de Mytilène se tournent d'abord vers les Douze dieux, puissance collective à large spectre d'action qui présente le monde divin sous son aspect pluriel et harmonieux, puis vers trois figures diverses du Zeus souverain : *Heraios*, l'époux d'Héra, *Basilēs*, le roi et *Homonoios*, le pourvoyeur de concorde. Suivent l'Homonoia elle-même, et Dikè, qui précisent l'objet de la demande et spécifient les résultats attendus. En matière d'efficacité, il est essentiel que le spectre d'action de ces deux

33. *SEG* 36 (1986), n° 750 (Mytilène, 340-330 av. notre ère), l. 4-12 ; A. J. Heisserer, R. Hodot, « The Mytilenean Decree on Concord ». Voir V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, « Héra et Zeus à Lesbos », p. 27-31 ; G. Pironti, « *Schêmat' Olympou ?* », p. 100-103.

puissances divines soit moins large, plus précis. Il ne s'agit donc pas d'une simple énumération, mais d'une « phrase » polythéiste savamment articulée, où chaque élément compte en raison de sa fonction et de sa position dans l'enchaînement [34]. La dernière puissance nommée, *Epiteleia tōn Agathōn*, « Accomplissement des bonnes choses », est certes une petite divinité, dont le spectre d'action est encore plus précis, mais elle prend en charge l'obtention même de la faveur divine, donc le succès du vœu tout entier et sa mise à exécution : c'est ce qu'explicite le génitif absolu des lignes 10-11, « les bonnes choses ayant été accomplies », autrement dit « une fois les bienfaits obtenus ». Une telle expression n'est pas un *hapax* : on retrouve des formulations similaires, dans le lexique rituel de la Grèce ancienne, pour indiquer soit le résultat visé par le geste rituel, soit les bienfaits obtenus auparavant [35]. Il s'agit de toute évidence d'un segment crucial, au point que cet « accomplissement des bonnes choses » pouvait être ressenti comme une puissance divine à part entière, ce dont témoigne la configuration mise en place par les Mytiléniens.

Véritable cheville ouvrière de cette phrase polythéiste, *Epiteleia tōn Agathōn* est comparable à ce « petit dieu » romain, *Bonus Euentus*, qui referme, chez Varron, la liste des douze dieux de l'agriculture [36]. Varron

34. Pour une analyse plus attentive de cette configuration divine qui est exemplaire à bien des égards, voir G. Pironti, « De la "liste" à la "configuration" de puissances divines », p. 78-83.

35. *IG* I^3 987, 6-7 : dans le sanctuaire du Céphise, selon la norme inscrite à la suite de la dédicace de Xénocratéia (*supra*, note 12), ceux qui le souhaitent peuvent sacrifier ἐπὶ τελεστῶν ἀγαθῶν, « pour l'accomplissement des bonnes choses ». Voir aussi *SEG* 44 (1994), n° 42, l. 23-24 (Athènes, agora, IV^e siècle av. notre ère). Sur le lien entre cet « accomplissement » et *Agathē Tychē*, elle aussi formule rituelle et divinité à la fois, Vinciane Pirenne-Delforge, dans une étude à paraître (*Kernos* 37 [2024]), souligne à juste titre le couple que cette déesse forme avec un Zeus Épitéléios Philios dans une inscription attique du IV^e siècle av. notre ère : *IG* II^2 4627.

36. Varron, *Rerum Rusticarum libri tres*, I, 1, 4-6 : *et quoniam, ut aiunt, dei facientes adiuuant, prius inuocabo eos, nec, ut Homerus et Ennius, Musas, sed duodecim deos Consentis ; neque tamen eos urbanos, quorum imagines ad forum auratae stant, sex mares et feminae totidem, sed illos XII deos, qui maxime agricolarum duces sunt. Primum, qui omnis fructos agriculturae caelo et terra continent, Iouem et Tellurem : itaque, quod ii parentes magni dicuntur, Iuppiter pater appellatur, Tellus terra mater. Secundo Solem et Lunam, quorum tempora obseruantur, cum quaedam seruntur et conduntur. Tertio Cererem et Liberum, quod horum fructus maxime necessari ad uictum : ab his enim cibus et potio uenit e fundo. Quarto Robigum ac Floram, quibus propitiis neque robigo frumenta atque arbores corrumpit, neque non tempestiue florent. Itaque publice Robigo feriae Robigalia, Florae ludi Floralia instituti. Item*

explique ainsi sa présence : « sans réussite et sans bon succès *(sine successu ac bono euentu)*, il n'y a pas de culture, mais délusion des attentes ». Là aussi, la position en fin de liste ne doit pas être comprise en termes de hiérarchie, mais de précision et d'efficacité fonctionnelle. Tout comme *Epiteleia tōn Agathōn*, *Bonus Euentus* prend en charge la réussite même du processus visé par la configuration de dieux qui précèdent.

Si le polythéisme peut être approché comme un langage, dans ce cas nous serions alors face à des puissances ayant trait au fonctionnement même de ce langage, à son arrière-plan, autrement dit à des éléments du « méta-langage » du polythéisme. Ces « petits dieux » s'avèrent être ainsi des témoignages on ne peut plus précieux du très haut niveau de précision et de compétence articulatoire que peut atteindre la théologie de l'action dans l'agencement des configurations divines.

---

aduueneror Mineruam et Venerem, quarum unius procuratio oliueti, alterius hortorum ; quo nomine rustica Vinalia instituta. Nec non etiam precor Lympham ac Bonum Euentum, quoniam sine aqua omnis arida ac misera agri cultura, sine successu ac bono euentu frustratio est, non cultura. « Et puisque, à ce qu'on affirme, les dieux nous aident quand nous agissons, je les invoquerai d'abord ; non pas, comme Homère et Ennius, les Muses, mais les douze *Dei consentes*, et non pas cependant ceux-là, les citadins, dont les images dorées se dressent au forum, six divinités masculines et autant de féminines, mais ces douze dieux qui sont les guides préférés des agriculteurs. D'abord, ceux de qui dépendent, dans le ciel et sur la terre, toutes les productions agricoles, Jupiter et Tellus ; aussi parce qu'on les dit grands créateurs, on nomme Jupiter Père et Tellus Terre Mère. En second lieu, le Soleil et la Lune, dont on observe les époques, lorsque l'on procède aux semailles ou que l'on remplit les greniers. Troisièmement, Cérès et Liber, parce que leurs fruits sont les plus nécessaires à l'alimentation ; c'est par eux qu'une propriété fournit nourriture et boisson. Quatrièmement Robigus et Flora, qui, s'ils sont favorables, ne laissent pas la rouille gâter les épis et les arbres, et produisent les fleurs à la bonne saison. Aussi l'État a-t-il institué pour Robigus la fête des *Robigalia*, et pour Flora les jeux des *Floralia*. De même je révère encore Minerve et Vénus, qui exercent leur ministère l'une sur l'oliveraie, l'autre sur les jardins ; et à ce titre on a institué les *Vinalia* rustiques. J'adresse aussi des prières à Lympha et à Bonus Eventus, parce que sans eau toute culture est aride et fait peine à voir, et que sans réussite et sans bon succès, il n'y a pas de culture, mais duperie » (trad. J. Heurgon). Sur le culte et la figure du « petit dieu » romain, voir P. E. Arias, « Bonus Eventus ».

Bibliographie

Arias, Paolo Enrico, « Bonus Eventus », *LIMC* 3-1 (1986), p. 123-126.

Blok, Josine, « An Athenian Woman's Competence: the case of Xenokrateia », *EuGeStA* 8 (2018), p. 1-48. URL : https://dx.doi.org/10.54563/eugesta.399/.

Bremmer, Jan, « River and River Gods in Ancient Greek Religion and Culture », dans T. S. Scheer (dir.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland*, Stuttgart 2019, p. 89-112.

Brulé, Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*, Paris 1987.

Daux, Georges, « Sur quelques inscriptions (anthroponymes, concours à Pergame, serment éphébique) », *REG* 84 (1971), p. 350-383.

Bonnet, Corinne, Pirenne-Delforge, Vinciane, Pironti, Gabriella (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles, Rome 2016.

Georgoudi, Stella, « Les Douze dieux des Grecs : variations sur un thème », dans S. Georgoudi, J.-P. Vernant (dir.), *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque*, Paris 1996, p. 43-80.

—, « Les dieux d'en haut et les dieux d'en bas chez Homère : une question à réexaminer », *Gaia* 24 (2021), p. 1-20. URL : http://journals.openedition.org/gaia/2364.

Heisserer, Andrew Jackson, Hodot, René, « The Mytilenean Decree on Concord », *ZPE* 63 (1986), p. 109-128.

Lebreton, Sylvain, « Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire », thèse de doctorat, université de Rennes, 2013. URL : http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00872881.

Monaco, Maria Chiara, « Contributo allo studio di alcuni santuari ateniesi, I. Il *temenos* del *Demos* et delle *Charites* », *ASAA* 79 (s. III) (2001), p. 103-150.

Parker, Robert, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.

—, « Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », dans N. Belayche *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, p. 219-226.

—, « Did Xenokrateia Found a Sanctuary (*IG* I^3 987) ? », *Grammateion* 9 (2020), p. 51-53.

Patera, Ioanna, « *Theoi sumbômoi* et autels multiples », *Kernos* 23 (2010), p. 223-238.

Petrakos, Vasileios, Ὁ Ὠρωπός καὶ τό ἱερόν τοῦ Ἀμφιαράου, Athènes 1968.

Piguet, Émilie, « Du *hèrôs* au *theos*. Étude comparée de la double nature et de la diffusion du culte d'Amphiaraos et d'Asclépios », *DHA* 43-2 (2017), p. 55-90.

Pirenne-Delforge, Vinciane, *L'Aphrodite grecque*, Athènes, Liège 1994.

—, « Reading Pausanias: Cults of the Gods and Representation of the Divine », dans J. N. Bremmer, A. Erskine (dir.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg 2010, p. 375-387.

—, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris 2020.
—, « Xenokrateia the Athenian and Her Tailor-Made Divine Team », dans V. Pirenne-Delforge, M. Węcowski (dir.), *Politeia and Koinōnia. Studies in Ancient Greek History in Honour of Josine Blok*, Leyde 2023, p. 278-285.
—, Pironti, Gabriella, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », dans M. Hennard Dutheil de la Rochère, V. Dasen (dir.), *Des* Fata *aux fées. Regards croisés de l'Antiquité à nos jours*, Lausanne 2011, p. 93-113.
—, Pironti, Gabriella, « Héra et Zeus à Lesbos : entre poésie lyrique et décret civique », *ZPE* 191 (2014), p. 27-31.
Pironti, Gabriella, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
—, « *Schêmat' Olympou ?* De la société des dieux aux configurations de puissances divines », dans C. Bonnet *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017, p. 89-105.
—, « Configurations de la souveraineté divine en Grèce ancienne (deuxième partie) », *Annuaire EPHE-SR* 127 (2020), p. 71-78. URL : https://journals.openedition.org/asr/3237.
—, « De la "liste" à la "configuration" de puissances divines : réflexions sur les "formes élémentaires" du polythéisme en pays grec », *Archiv für Religionsgeschichte* 24 (2022), dossier *Dieux en séries ? Approche comparée des listes divines dans les religions antiques*, G. Pironti *et al.* (dir.), p. 77-95.
—, Delforge, Vinciane, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », *Mètis* 11 (2013), p. 71-91.
Polignac, François de, « Un système religieux à double visage dans un espace intermédiaire : l'exemple de l'Amphiaraion d'Oropos », dans N. Belayche, J.-D. Dubois (dir.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, p. 93-105.
Roesch, Paul, « L'Amphiaraion d'Oropos », dans G. Roux (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon 1984, p. 173-184.
Sebillotte Cuchet, Violaine, « Une politique des genres : le serment des éphèbes athéniens », dans V. Sebillotte Cuchet, N. Ernoult (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris 2007, p. 233-245.
Sineux, Pierre, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris 2007.
Sissa, Giulia, Detienne, Marcel, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989.
Verbanck-Piérard, Annie, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique », dans V. Pirenne-Delforge, E. Suárez de la Torre (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège 2000, p. 281-332.
Wilding, Alexandra, *Reinventing the Amphiareion at Oropos*, Leyde 2022.

ENTRE MORTELS ET IMMORTELS : ESPACES ET TEMPS DES NYMPHES

Doralice Fabiano
Université de Milan

I. Les nymphes comme « petites divinités » : esquisse d'un parcours historiographique

Lorsque l'on cherche à identifier des divinités grecques susceptibles d'être qualifiées de « mineures », on pense volontiers aux nymphes[1]. Les recherches récentes mentionnent au moins trois raisons qui semblent justifier une telle classification et qui constituent autant de lieux communs : premièrement, le rayonnement local et non panhellénique de leurs cultes ; deuxièmement, l'emplacement rural et non urbain de leurs sanctuaires ; finalement, le caractère populaire de leur vénération, qui serait diffusée notamment parmi les couches rurales et pauvres de la population[2].

1. Cet article présente les résultats d'une réflexion sur les nymphes en tant que divinités « mineures » menée en commun depuis plusieurs années avec Francesca Prescendi, qui, de son côté, travaille sur les divinités « terrestres » à Rome (voir F. Prescendi, « La *plebs* des dieux », p. 631-643). Philippe Borgeaud a eu l'amabilité de revoir ces pages et de les améliorer avec ses remarques toujours utiles et stimulantes. On retrouve cette « étiquette » par exemple chez W. Burkert, *La religion grecque*, p. 242-245 ; J. Larson, « A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion », p. 57-70, en particulier p. 61-62 ; R. Parker, *On Greek Religion*, p. 73-79.
2. M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, p. 14-17. Pour une critique de la position de Nilsson voir V. Pirenne-Delforge, « La notion de "populaire" est-elle applicable au polythéisme grec ? », p. 17-27 ; L. Baumer, « "Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don" », p. 97-104.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142179

À côté de ces trois éléments, une quatrième caractéristique a joué un rôle fondamental dans la définition des nymphes en tant que « petites déesses » : leur prétendue appartenance à une catégorie plus vaste, celle des « divinités de la nature »[3]. Pour notre propos, il suffit ici de rappeler que l'origine de cette catégorie s'enracine dans les théories élaborées par le romantisme allemand, selon lesquelles les « dieux païens » ne sont que des personnifications des éléments naturels[4]. Avec l'irruption de l'anthropologie culturelle d'origine britannique dans les études classiques, l'étiquette de « divinités de la nature » est devenue une qualification exclusive de certaines divinités du panthéon grec – parmi lesquelles les nymphes – et, en même temps, une marque d'infériorité par rapport aux autres puissances. Dans les ouvrages d'Edward Burnett Tylor, Wilhelm Mannhardt et James George Frazer, les nymphes témoignent de la survivance dans les religions classiques d'un stade animiste où les arbres, les grottes, les sources d'eau étaient considérés comme autant d'êtres animés[5].

Très récemment, Jennifer Larson, auteure d'un important ouvrage sur les nymphes, maintient une perspective animiste revisitée, dans son cas, à la lumière des théories cognitivistes[6]. Dans ses études, elle réaffirme la validité de l'application aux nymphes de la catégorie de « divinités de la nature », car celles-ci (tout comme les dieux fleuves et Pan, Hélios ou Séléné) personnifient des éléments du paysage (sources d'eau, grottes, arbres, etc.). De ce point de vue, elles seraient différentes des autres divinités dites « olympiennes » qui sont supérieures aux éléments naturels et les maîtrisent sans se confondre avec eux.

De telles interprétations, désormais canoniques, affirment donc la minorité hiérarchique des nymphes par rapport aux autres dieux, tout en posant des problèmes de deux ordres : d'une part, l'emploi de la catégorie

---

3. L. Preller, *Griechische Mythologie*. Sur Preller, voir M. D. Konaris, *The Greek Gods*, p. 90-102.
4. J. Scheid, « *Lucus, nemus.* Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », p. 13-18 ; Id. (avec O. de Cazanove), « Aux sources d'un colloque », p. 1-9 ; M. D. Konaris, *The Greek Gods*. Qu'il nous soit permis de renvoyer également à D. Fabiano, « Le Ninfe come "dee della natura" nella religione greca », p. 205-214.
5. E. B. Tylor, *Primitive Culture* (les nymphes sont mentionnées, entre autres, dans le t. II, p. 219-220) ; W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (pour les nymphes, voir par exemple t. II, p. 1-38). Sur l'arbre dans les réflexions anthropologiques du XIX^e^ s., voir le livre brillant de A. Hunt, *Reviving Roman Religion* (en part. p. 29-71).
6. J. Larson, *Greek Nymphs*. Ead., « Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Science of Religion », p. 71-85.

de personnification qui a fait récemment l'objet d'un certain nombre d'essais de déconstruction par des historiens de la religion grecque tels que Jean Rudhardt et Vinciane Pirenne-Delforge[7] ; d'autre part, la notion d'animisme qui, malgré la tentative de la reprendre dans une perspective cognitiviste, ne semble plus satisfaisante, du moins dans sa formulation taylorienne, car non seulement elle implique une organisation hiérarchique des religions à l'intérieur d'un cadre évolutionniste, mais elle demeure également indémontrable sur le plan théorique, en tant que stade prétendument universel de la religion dans toute civilisation[8].

Dans le cadre de cet article, il nous est paru particulièrement utile de souligner que les interprétations jusqu'ici énumérées emploient les notions de personnification ou d'animisme pour affirmer que les nymphes sont des divinités « différentes » par rapport aux divinités dites olympiennes, car elles ne seraient pas clairement distinctes des éléments naturels auxquels elles président. Les savants qui ont avancé de telles conclusions se basent sur un petit nombre de témoignages anciens qui montreraient que l'existence des déesses est étroitement liée aux arbres, à tel point qu'elles sont destinées à mourir au moment où le végétal se dessèche. Cet article propose de réévaluer ce dossier, qui a rarement été pris en compte dans son ensemble, dans cette perspective[9] afin de mieux comprendre quel est le rapport entre les nymphes et les éléments naturels auxquels elles président et comment les anciens mobilisent ces divinités à l'intérieur des hiérarchies qu'ils construisent dans le panthéon. À cette fin, nous allons comparer, dans les pages qui suivent, des textes littéraires et philosophiques qui se font écho, de l'époque archaïque à l'époque impériale. Nous allons également suggérer que l'attention accordée aux nymphes doit se situer à l'arrière-plan d'une réflexion plus complexe sur les limites de la condition divine.

---

7. J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai* ; V. Pirenne-Delforge, « Nyx est, elle aussi, une divinité », p. 131-165.
8. Pour une remise au point de la notion d'animisme, voir surtout P. Descola, *Par-delà nature et culture*, en part. p. 221-239.
9. J. Larson (*Greek Nymphs*, p. 73-77) analyse ces textes comme des motifs narratifs récurrents, mais sans souligner leur importance dans la classification des nymphes comme divinités mineures.

II. « Elles ne ressemblent ni aux mortels ni aux immortels » : la représentation des nymphes dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*

1. *Entre mortels et immortels*

Parmi les nombreux textes de la littérature grecque qui mentionnent les nymphes, un passage de l'*Hymne homérique à Aphrodite* (v. 256-272) offre la description peut-être la plus détaillée de ces puissances. C'est sur ces quelques vers que se sont appuyés les savants mentionnés dans le paragraphe précédent (notamment Edward Burnett Tylor, Wilhelm Mannhardt, Jennifer Larson) pour affirmer que les nymphes sont des personnifications des arbres et/ou des esprits de la végétation à l'intérieur d'un cadre conceptuel marqué par le phantasme de l'animisme[10]. Nous allons proposer une lecture différente de ce passage, dans laquelle le rapport entre ces divinités et les plantes sera interprété sans user de cette catégorie, mais en mettant en lumière des aspects plus « proches de l'expérience des Anciens »[11], selon une perspective d'anthropologie historique.

Avant de lire les vers en question, il est utile d'en rappeler brièvement le contexte. Dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, la déesse, par la volonté de Zeus, tombe amoureuse d'Anchise et s'unit à lui. Au tout dernier moment, juste avant de le quitter, Aphrodite lui révèle sa nature immortelle et lui annonce le destin du fils qui va naître de leur union, Énée, qui sera confié aux nymphes de l'Ida. Ces nourrices très spéciales sont décrites par Aphrodite de la façon suivante :

> Cet enfant [*scil.* Enée], dès qu'il aura vu la lumière du soleil, sera élevé par les nymphes montagnardes à l'ample poitrine *(bathukólpoi)*, celles qui habitent cette grande et divine montagne [*scil.* l'Ida] ; elles ne ressemblent ni aux immortels ni aux mortels ; elles vivent longtemps, elles mangent l'aliment immortel et exécutent une belle danse avec les immortels ; c'est à elles que les Silènes et le dieu au regard aigu, le tueur d'Argos [*scil.* Hermès], s'unissent d'amour à l'intérieur des grottes qui inspirent le désir. Avec elles, au moment même de leur naissance, il y a des arbres qui poussent sur la terre qui nourrit les hommes : des sapins ou des chênes qui dressent leur tête vers le haut *(hupsikárenoi)*, de beaux arbres qui prospèrent florissants sur les montagnes élevées. Ils se dressent dans leur inaccessible hauteur,

10. A. Hunt, *Reviving Roman Religion*, p. 29-71.
11. M. Bettini, « *Lar familiaris*: un dio semplice », p. 533-551, cit. p. 544.

> et on les appelle les enceintes *(teméne)* consacrées aux immortels. Jamais les mortels ne les coupent en utilisant le fer. Mais lorsqu'un destin de mort est imminent, ces beaux arbres se dessèchent sur le sol, leur écorce dépérit tout autour du tronc et les branches tombent. Au même moment, l'âme *(psukhé)* des nymphes quitte la lumière du soleil[12].

Le statut intermédiaire des nymphes est sans doute l'élément qui ressort avec le plus d'évidence de cette description. La première partie de ce passage, en effet, contient un certain nombre de caractéristiques qui rapprochent les nymphes des immortels, telles que la nourriture à base d'ambroisie, leur danse avec les immortels ou encore leurs amours avec des dieux (v. 261-263). La deuxième partie (v. 264-272) introduit une réflexion sur leur mortalité : les nymphes, comme les hommes, sont destinées à être abandonnées par leur *psukhé* à un certain moment.

Le caractère péremptoire de ces vers a souvent amené les chercheurs à en généraliser la portée, comme s'il s'agissait d'une proposition théologique visant à décrire la « vraie » nature des nymphes, dont l'étonnante mortalité semble violer la formule homérique qui désigne les dieux comme « immortels et sans vieillesse »[13]. Il convient d'abord de nuancer l'exceptionnalité des nymphes à cet égard, car elles peuvent être comparées à d'autres puissances « mineures », telles que le *Genius* et le *Lar* à Rome, dont l'existence a un terme fixe, malgré leur statut divin et leur importance cultuelle[14]. Quant à la description contenue dans l'hymne, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ces vers ne nous transmettent qu'*une* réflexion sur l'état de ces puissances, avec des particularités qui doivent être comprises à l'intérieur du texte qui les contient. L'accent mis sur la mortalité des nymphes, en effet, est particulièrement approprié aux thématiques soulevées par l'hymne, car on s'entend généralement et à juste titre à voir dans ce texte une redéfinition par Zeus des frontières entre hommes et dieux, qui risquent d'être brouillées par l'action de la déesse. C'est en effet Zeus qui force Aphrodite à tomber amoureuse d'Anchise, pour la punir d'avoir trop fréquemment poussé lui-même et les autres dieux dans les bras de femmes mortelles. En forçant la déesse à subir une passion jugée honteuse, car adressée à un mortel, Zeus fait en sorte qu'Aphrodite cesse pour l'avenir de provoquer ces unions « mixtes »

12. *Hymne homérique à Aphrodite* 256-273, trad. de Jean Humbert, légèrement modifiée.
13. *Athánatoi kaì agératoi* e.g. *Iliade* 8, 539 ; *Iliade* 12, 323 ; *Odyssée* 5, 218.
14. J. Scheid, « Des divinités qui meurent. Réflexions sur les nymphes », p. 163-171.

entre hommes et dieux, et limite de cette manière les immenses pouvoirs de la déesse dans le cadre d'une réorganisation des hiérarchies à l'intérieur du panthéon[15]. On a pu en conclure que l'ampleur inhabituelle de la place accordée aux nymphes a pour finalité de souligner que ces divinités comblent le vide laissé par un éloignement définitif des hommes et des dieux, causé par la fin des interventions d'Aphrodite, en jouant une fonction de raccord entre les deux.

Des analyses inspirées du structuralisme paraissent confirmer cette conclusion[16]. Selon ces lectures, l'hymne cache une structure articulée autour des oppositions « mortel *vs* immortel » et « sujet à la vieillesse *vs* non soumis à la vieillesse ». Dans ce schéma quadrangulaire, les nymphes, mortelles mais toujours jeunes, s'opposent aux hommes, mortels et tourmentés par la vieillesse, ainsi qu'aux dieux, immortels et toujours jeunes. Un quatrième pôle est représenté par la condition d'un autre personnage évoqué par Aphrodite dans son discours (v. 218-238) : il s'agit de Tithonos, un homme pour lequel la déesse de l'Aurore avait obtenu de Zeus une vie éternelle, en oubliant toutefois de demander qu'il garde sa jeunesse. Sa pénible existence, marquée par une vieillesse sans fin, se situe au pôle opposé par rapport aux nymphes, qui sont toujours jeunes, mais mortelles.

On ajoutera à ces remarques judicieuses que la nature intermédiaire des nymphes correspond parfaitement, fonctionnellement, à la tâche qui leur est confiée par Aphrodite, celle d'élever Énée : pour l'enfant, la période passée dans la montagne avec les déesses représente une étape entre le monde des immortels, auquel sa mère appartient, et la dimension terrestre de son père, à laquelle il est définitivement assigné[17]. Dans cette perspective, l'Ida joue le rôle d'un espace d'adaptation, tout comme la cuisse de Zeus pour Dionysos, un dieu qui parcourt le chemin inverse, de Thèbes à l'Olympe, *via* le corps divin de son père[18]. On remarquera également que, dans l'hymne, la position occupée par les déesses à l'intérieur de cette organisation cosmique est d'une très grande proximité par

15. J. Rudhardt, « L'hymne homérique à Aphrodite », p. 8-20.
16. C. Segal, « The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach », p. 205-212 ; J. S. Clay, *The politics of Olympus*, p. 193-195.
17. Cf. F. Prescendi, « La *plebs* des dieux », qui souligne le caractère terrestre de la *plebs deorum*, particulièrement associée aux forêts, dans la religion romaine.
18. S. Romani, *Nascite speciali*, p. 75-78 ; V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *L'Héra de Zeus*, p. 280.

rapport aux hommes : vers la fin de ce texte, en effet, Aphrodite ordonne à Anchise de dire que la mère d'Énée est une nymphe (v. 281-285), ce qui semble suggérer qu'il s'agit d'une union qui n'apporte ni danger pour les hommes ni déshonneur pour les nymphes[19].

2. *Une beauté végétale*

Dans la section de l'*Hymne à Aphrodite* que nous venons de lire, le rapport entre les nymphes et les arbres revêt une importance majeure. Le texte ne cesse de souligner les similarités entre ces végétaux et les déesses, car les deux sont « beaux » (v. 261 *kalòn chóron*, v. 266 *kalaí*) et « florissants » (v. 257 *bathúkolpoi*, v. 266 *teletháousai*)[20]. La taille exceptionnelle des arbres nés avec les nymphes (v. 264 *hupsikárenoi*) est également un attribut divin : lorsqu'Aphrodite se révèle à Anchise sous son « véritable » aspect, la déesse touche le toit de la cabane avec sa tête (v. 173-174), tout comme Déméter dans l'hymne qui lui est dédié dans le même recueil[21].

Ces analogies entre nymphes et déesses sont fondées d'abord sur une représentation anthropomorphique des arbres bien établie dans la pensée grecque ancienne[22]. En effet, ces plantes ont une structure « bonnes à penser » le corps humain : par exemple, leur couronne est normalement comparée à la tête (comme dans le cas de l'adjectif *hupsikárenoi* précédemment mentionné), et plus précisément à la chevelure *(kóme)*[23], tandis que les branches peuvent être assimilées aux bras et le tronc au corps. Dans

19. J. Rudhardt, « L'Hymne homérique à Aphrodite », p. 16.
20. S. D. Olson, *The « Homeric hymn to Aphrodite » and related texts*, p. 266.
21. *Hymne homérique à Déméter*, v. 188-189.
22. A. Buccheri, « Costruire l'umano in termini vegetali », p. 137-165. Du côté latin, on mentionnera le livre remarquable de M. Bretin-Chabrol, *L'arbre et la lignée* (sur l'anthropomorphisme des arbres voir notamment p. 74-114). Plusieurs recherches ont également montré que les médecins et les philosophes anciens partagent la même représentation, mais d'une manière inverse : selon ces auteurs, la plante pousse selon le schéma d'un homme qui a la bouche (les racines) dans le sol et les pieds dans le feuillage. Voir à ce propos L. Repici, *Uomini capovolti*, en part. p. 13-17 ; P. Laspia, « Per una crescita felice », p. 129-146 ; Platon, *Timée* 90 b-c ; Aristote, *Parties des animaux* 4, 10, 686 b32-687 a2 ; Varron, fr. 145 Funaioli (= Aulus Gellius, *Nuits attiques* 16, 16, 1-4).
23. Sur la relation entre feuillage et cheveux on mentionnera au moins Empedocle fr. 71Wright (= DK 31 B 82) et Aristote, *Génération des animaux* 3, 783b8-784a22. La bibliographie sur ce sujet est abondante : G. Pironti, *Entre ciel et guerre*, p. 198-199 ; P. Brulé, *Le sens du poil (grec)*, p. 25-30, 71-72 ; O. Pilz, « Water, Moisture, Kourotrophic deities, and ritual hair-cutting among the Greeks », p. 111-124.

cette perspective « anthropomorphique », il est utile de remarquer que le verbe *keírousi* employé au v. 268 de l'hymne, ne s'applique normalement pas à l'action d'abattre des arbres, mais plutôt à la coupe de cheveux[24].

S'il est possible de multiplier les exemples d'analogies entre les plantes et les êtres humains, il n'est pas moins intéressant de rappeler que les arbres sont souvent objet d'une perception *genrée* au féminin dans la pensée grecque (et romaine)[25]. Majestueux, élancés, droits, avec de magnifiques cheveux, capables de produire des fruits, les arbres exemplifient l'image d'une beauté féminine idéale[26]. Preuve en est la célèbre comparaison par laquelle Ulysse décrit Nausicaa, en qui la beauté *(eîdos)*, la taille *(mégethos)* et la conformation florissante *(phué)*[27] (v. 150-152) suggèrent l'assimilation à l'un des arbres qui possèdent au plus haut point ces qualités, le palmier dattier, une plante dont les connotations artémisiennes sont profondes[28].

3. *Une temporalité arborescente*

Pour mieux comprendre la spécificité du rapport des déesses à la végétation dans l'hymne, il convient également de rappeler que normalement, dans la pensée grecque, le feuillage des arbres, qui pousse et tombe en suivant le rythme des saisons, est une image récurrente pour exprimer à la fois le caractère éphémère de la vie humaine, ainsi que la succession des générations[29], comme le suggère la célèbre comparaison prononcée par Glaucos dans l'*Iliade* :

24. H. G. Liddell, R. Scott, R. McKenzie, *A Greek-English lexicon*, *s.v.* κείρω.
25. L. Foxhall, « Natural sex », p. 57-70. M. Bretin-Chabrol, « Des arbres au féminin », p. 309-329 ; F. Frontisi-Ducroux, *Arbres filles et garçons fleurs*, p. 80-84, 95-112.
26. F. Frontisi-Ducroux, *Arbres filles et garçons fleurs*, p. 95-10.
27. Sur le terme *phué* voir Alessandro Buccheri, « Costruire l'umano in termini vegetali », p. 146, et plus récemment Id., « L'histoire de la nature commence-t-elle avec les poèmes homériques ? », p. 35-60, en part. p. 40-41.
28. *Odyssée* 6, 161-163 « Mes yeux n'ont jamais vu un tel mortel, homme ou femme ! Je suis pris d'une crainte religieuse en te voyant. Un jour, à Délos, près de l'autel d'Apollon, j'ai aperçu la même beauté : le rejet d'un palmier qui montait vers le ciel [...] Tout comme, en le voyant, j'étais frappé de stupeur, car jamais fût pareil n'était monté du sol, aujourd'hui, frappé de stupeur, ô femme, je t'admire », trad. de Philippe Monbrun (dans « Nausikaa, Artémis et le palmier de Délos », p. 51-64).
29. J. S. Clay, *The politics of Olympus*, p. 195-196.

> Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. Les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol, et la forêt verdoyante qui les fait naître, quand se lèvent les jours du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre s'efface [30].

Une lecture attentive montre que la description du rapport entre les nymphes et les arbres dans l'hymne se distingue nettement de ce genre de représentations centrées sur le caractère éphémère de l'existence humaine. Si, en effet, les mortels succombent à la mort et aux changements de la vieillesse comme les feuilles, parmi les arbres mentionnés dans l'hymne, les sapins *(elátai)* ont des feuilles persistantes. Cette typologie d'arbres se prête particulièrement bien à représenter la condition des nymphes, car ils partagent avec les déesses une temporalité différente de celle des hommes : comme les nymphes ne sont pas touchées par la vieillesse, les sapins ne sont pas touchés par le cycle des saisons [31]. De ce point de vue, on peut suggérer que ces arbres sont une image « bonne à penser » l'éternelle jeunesse de ces puissances. La question est plus compliquée pour le chêne : *drûs* est certainement à l'origine un terme qui désigne l'arbre en général, et, ensuite, plus spécifiquement le chêne, dont les Grecs connaissent plusieurs espèces [32]. Les Anciens lui reconnaissent un prestige particulier non seulement parce que le chêne est l'arbre consacré à Zeus, mais aussi parce que c'est le premier arbre qui a poussé sur la terre, en procurant aux hommes une nourriture primitive (ses glands) et en offrant abri aux premières abeilles [33]. Seules certaines espèces de chênes sont à feuillage persistant [34], mais toutes ont la caractéristique, d'après Théophraste, de faire leur bourgeonnement et leur croissance sans discontinuer, c'est-à-dire que l'arbre s'exfolie quand il bourgeonne, trois fois par an (tandis que les autres espèces ne bourgeonnent que deux fois par an) [35]. Cette capacité

30. *Iliade* 6, 146-149, trad. d'Olivier Mazon, cf. Mimnerme, fr. 2 West. Cf. *Iliade* 21, 462-466.
31. Aristote, *Sur la longévité* 6, 467 a12.
32. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *s.v.* δρῦς.
33. Plutarque, fr. 157, 7 Sandbach (cf. Plutarque, *Questions Romaines* 92 et Hésiode, *Les œuvres et les Jours* 233). P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 30-32.
34. Théophraste, *Recherches sur les plantes* III, 3, 3 mentionne le *phéllodrus* (cf. III, 16, 3) ; *prînos* (cf. III, 16, 1) ; *smîlax / aría* (cf. III, 16, 2). Voir S. Amigues, *Théophraste. Recherches sur les plantes*, p. 182-184.
35. Théophraste, *Recherches sur les plantes* III, 5, 1.

de régénération exceptionnelle s'accorde bien à la représentation des arbres qui ressort de la pensée scientifique grecque, et plus précisément du corpus aristotélique :

> Les arbres rajeunissent continuellement, d'où leur longue durée de vie. De nouveaux rameaux poussent en effet sans cesse, tandis que les autres vieillissent et il en va de même pour les racines. Cela toutefois ne se produit pas simultanément, mais c'est seulement quand la tige et les ramifications périssent que d'autres poussent à côté. Lorsque cela se produit, d'autres racines naissent de ce qui survit et c'est ainsi que, sans cesse, se relaient la destruction et la naissance[36].

Chez Aristote, la jeunesse des arbres est la conséquence de leur extraordinaire capacité de régénération. Il s'agit d'une caractéristique qui distingue le monde végétal des animaux : contrairement aux plantes, ceux-ci ne peuvent pas générer de nouveaux organes s'ils sont mutilés ; les membres amputés ne peuvent pas non plus se reconstituer en un organisme autonome après avoir été séparés du corps[37]. Chez Aristote, cette puissance du principe vital chez les plantes détermine un autre trait qui les distingue des animaux et qui nous intéresse plus particulièrement ici : leur longévité. Selon le philosophe, en effet, « c'est chez les plantes, plus que chez les animaux, que l'on trouve les sujets ayant la vie la plus longue »[38]. D'une grande longévité mais mortels, se renouvelant continûment, mais apparemment toujours égaux à eux-mêmes, les arbres se révèlent donc, pour la pensée grecque, des éléments aptes à représenter la condition intermédiaire des nymphes.

Dans cette perspective, il est utile de revenir à l'hymne, car la longévité est un autre élément que partagent les arbres et les nymphes. Si l'hymne homérique fait discrètement référence à cet aspect, en disant que

---

36. Aristote, *De la longévité et de la vie brève* 6, 467a13-18 (trad. de Pierre-Marie Morel). Les « arbres » sont désignés par le mot *phutá*, qui peut indiquer aussi bien les plantes en général que les arbres *(LSJ s.v.)*. Les plantes en question, comme le philosophe le dit peu après, ne sont pas les plantes annuelles, mais les arbres, caractérisés par l'ampleur de leurs racines (6, 467b).
37. A. Falcon, « La longévité comparée des plantes et des animaux selon Aristote », p. 13-28, en part. p. 23.
38. Aristote, *De la longévité et de la vie brève* 6, 467a6. Cf. 4, 466a1 « D'une manière générale, c'est chez les plantes, comme le palmier, qu'on trouve les vivants qui ont la vie plus longue ».

les déesses « vivent longtemps »[39], d'autres textes sont plus explicites sur ce point, comme le fragment d'Hésiode (304 Merkelbach-West) transmis dans le traité *Sur la disparition des oracles* de Plutarque (415 C-E). Le philosophe béotien considère que les nymphes sont des *daímones* au sens platonicien, c'est-à-dire des puissances intermédiaires entre les dieux et les hommes, mais mortelles[40]. Pour soutenir cette interprétation, Plutarque s'appuie sur le fragment hésiodique dans lequel une Naïade explique à son interlocuteur, à l'aide d'une sorte de devinette, quelle est la durée de vie des nymphes. En réalité, les vers d'Hésiode ne contiennent aucune référence aux *daímones* : ces derniers offrent une clé de lecture à Plutarque, mais sont étrangers au texte original.

> La corneille bavarde vit neuf générations d'hommes dans la fleur de l'âge ; et le cerf vit comme quatre corneilles ; et le corbeau vieillit comme trois cerfs ; mais le phénix vit comme neuf corbeaux. Et nous vivons comme dix *phoínikes*, nous, nymphes aux belles boucles, filles de Zeus, porteur de l'égide[41].

La longévité des nymphes est ici comparée à la vie d'animaux réputés pour vivre longtemps. Le dernier élément de cette série, toutefois, se prête à une double interprétation : si le mot *phoînix* est d'habitude considéré comme faisant référence à l'oiseau qui renaît de ses cendres[42], il est également possible de le traduire comme « palmier ». Cette traduction semble également appropriée, car plusieurs sources, comme Aristote et Théophraste, témoignent de la vie exceptionnellement longue de cet arbre[43].

---

39. *Hymne homérique à Aphrodite*, v. 260 *dēròn mèn zóousi*.
40. Platon, *Banquet* 202 d-203a.
41. Hésiode, fr. 304 Snell-Maehler (= Plutarque, *Sur la disparition des oracles* 415 CD), trad. personnelle.
42. La première attestation sûre de cette signification du mot *phoînix* se trouve chez Hérodote (*Histoires* II, 72), qui raconte comme tous les cinq cents ans le phénix meurt et son corps est transporté par son fils dans le temple d'Hélios à l'intérieur d'un œuf d'aromates (M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, p. 57-68 ; L. Gosserez, *Le phénix et son autre*, p. 21-45).
43. Aristote, *De la longévité et de la vie brève* 4, 466a : « d'une manière générale, c'est chez les plantes, comme le palmier, qu'on trouve les vivants qui ont la vie plus longue ». Théophraste, *Recherches sur les plantes* I, 9, 3 (le palmier est toujours vert) ; IV, 13, 2 (le palmier de Délos est une des plantes les plus anciennes) ; IV 15, 2 (le palmier ne perd pas son écorce, même après sa mort). P. Monbrun, « Nausikaa, Artémis et le palmier de Délos », p. 51-64.

De manière plus significative, Plutarque, dans les *Questions conviviales*, assimile la longévité du palmier à une typologie particulière d'immortalité, celle de la gloire conférée aux athlètes par la victoire. En se demandant pourquoi il y a toujours une branche de palmier parmi les prix octroyés aux vainqueurs, un des personnages qui interviennent dans la discussion formule une analogie entre la vie exceptionnellement longue du palmier et la renommée obtenue dans les jeux panhelléniques, qui demeure impérissable *(aphthíton)* et ne vieillit pas *(agérō)*. À son dire, le palmier non seulement est l'arbre qui vit le plus longtemps, mais il ne change pas non plus son feuillage, en gardant les mêmes feuilles pendant toute son existence[44]. L'existence du palmier est comparée par Plutarque à celle de la cité, qui se renouvelle à travers les générations, tout en restant la même[45]. Dans cette perspective, l'immortalité obtenue individuellement par l'athlète victorieux s'oppose à cette sorte d'immortalité collective et dynamique de la cité qui repose sur un renouvellement continu des générations.

Il est donc possible de suggérer que la représentation de cet arbre dans la culture antique renforce l'hypothèse selon laquelle le fragment d'Hésiode fait référence au palmier, car ses caractéristiques en font un bon référent pour représenter la temporalité des nymphes. S'il n'est pas possible de trancher entre les deux interprétations, on est tout de même forcés d'admettre que le texte joue sur cette ambiguïté, étant donné que le terme *phoînix* se trouve au centre d'un réseau métaphorique allant de l'oiseau mythique aux *phoinikeîa grámmata*, reliés, entre autres, par leur longévité, comme l'a bien montré Jasper Svenbro[46].

4. *Plantes et courotrophie*

Il nous reste encore à examiner un dernier élément qui rend le rapport entre les nymphes et les arbres, tel qu'il ressort de l'hymne, particulièrement significatif. Il s'agit de la sphère de la courotrophie, à laquelle les nymphes sont étroitement associées en tant que puissances préposées à l'enfance, et à laquelle les plantes sont loin d'être étrangères pour plusieurs raisons. En effet, comme plusieurs études l'ont montré de façon convaincante, les plantes en Grèce sont « bonnes à penser » différents

44. Plutarque, *Questions conviviales* 8, 4, 724 E-F.
45. Le passage est modelé sur Aristote, *Politique* 3, 1276a.
46. J. Svenbro, « L'enfant, le palmier et les lettres phéniciennes », p. 7-19.

aspects qui concernent la croissance de l'individu : le fœtus à l'intérieur du corps maternel[47], les transformations physiques de la puberté[48], le lien affectif entre les enfants et les parents, notamment sous l'angle des soins prodigués par ces derniers[49]. Finalement, les plantes sont à la base des représentations de la parenté, comme l'a magistralement montré Marine Bretin-Chabrol pour le monde romain[50]. Dans le domaine du divin, Alessandro Buccheri a reconduit plusieurs épiclèses divines de caractère « botanique » (tels que *antheîa*, *phutíe*, *phutálmios*) à une double compétence des divinités auxquelles elles sont appliquées, à la fois dans le domaine de la fertilité et de la croissance végétale et dans celui de la croissance des jeunes gens[51].

Si les nymphes ne reçoivent pas de semblables épiclèses, si ce n'est celle d'hamadryades[52], leur rapport avec les plantes et l'eau dans les traditions grecques pointe vraisemblablement dans la même direction. Nous nous limiterons ici à remarquer que l'*Hymne homérique à Aphrodite* exploite savamment cette imagerie végétale de la courotrophie et de la descendance. Immédiatement après la description des nymphes-arbres que nous avons longuement analysée, le petit Énée, au sortir de son séjour auprès des nymphes, est appelé par sa mère *thálos* (v. 278), c'est-à-dire « jeune pousse vigoureuse et florissante » (de *thállein* « fleurir, prospérer »). Il s'agit d'un mot à forte connotation affective : Hector au moment de sa mort est un *thálos* pour Hécube, de même Nausicaa pour ses parents pleins de fierté lorsqu'ils la regardent danser, et encore Perséphone pour Déméter qui découvre son enlèvement[53]. Le choix de ce mot est aussi associé à la terreur qui saisit Anchise au moment où Aphrodite se montre dans son aspect divin : le jeune prince troyen sait bien que « l'homme qui couche avec les déesses immortelles n'a pas une vie florissante » (v. 189

47. P. Brulé, *Le sens du poil (grec)*, p. 32-44 ; A. Buccheri, « Costruire l'umano in termini vegetali ».
48. G. Pironti, *Entre ciel et guerre*, p. 153-207 ; P. Brulé, *Le sens du poil (grec)*, p. 32-44, 71-82, 88-92.
49. M. Bretin-Chabrol, *L'arbre et la lignée*, p. 236-239.
50. *Ibid.*, partie III (« Dire la filiation en termes végétaux ») ; C. Calame, « Métaphores végétales de la croissance, sanctuaires paysagers, pratiques cultuelles », p. 59-68, en part. p. 59-62.
51. A. Buccheri, « Analogie d'analogies botaniques », p. 69-98.
52. Il faut mentionner toutefois l'épiclèse *karpodoteirai* dans une inscription de Nysira (Lydie) analysé par S. Lebreton, « Quelques réflexions sur les dieux *Karpophoroi* et consorts », p. 141-162, en part. p. 149-150.
53. *Iliade* 22, 87 ; *Odyssée* 6, 157 ; *Hymne homérique à Déméter* 66.

biothálmios). La peur d'Anchise de rester « sans vigueur » (v. 188 *amemenós*) et « sans floraison » équivaut à celle de devenir stérile, de rester sans descendance. Aphrodite le rassure avec la promesse d'un beau rejeton qui va perpétuer la descendance mortelle de son père, et qui sera protégé et aimé par sa mère, comme le montre le registre de l'affectivité employé par Aphrodite. Il est dès lors tout à fait possible de suggérer que l'action des nymphes consiste à « nourrir, faire croître » (v. 257 *thrépsousi*), à la manière des jardiniers, cette jeune pousse pour en faire un adulte, un guerrier qui ressemble à son père comme la jeune pousse ressemble à la plante qui l'a produite.

5. *L'arbre, une interface entre les nymphes et les hommes*

Nous avons constaté que l'idée d'une infériorité des nymphes par rapport aux dieux olympiens passe chez les modernes par la relation de ces déesses à l'arbre, tout particulièrement telle qu'elle est présentée dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*. Éclairer la nature de ce rapport est toutefois très compliqué : l'arbre est-il le « corps » de la nymphe, comme le voulaient Tylor et après lui Mannhardt ? Est-il la demeure de la nymphe ? Ou son double ?

Bien qu'il semble difficile de résoudre un tel problème, il nous apparaît possible de suggérer que dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, l'arbre fonctionne comme une interface visible entre les nymphes et les mortels, c'est-à-dire comme un élément qui permet aux hommes d'entrevoir par analogie des traits et des compétences caractéristiques des déesses : leur longévité, leur immunité face à la vieillesse, leur mortalité, leur action courotrophique. La structure même du passage qui concerne les nymphes semble le suggérer : si la première partie (v. 256-263) décrit la vie que ces puissances mènent chez les immortels, vie qui demeure normalement cachée aux yeux des humains, les arbres protagonistes de la deuxième partie (v. 264-272) montrent, en leur apparence végétale, ce que les mortels peuvent percevoir des nymphes. Notamment, les arbres rendent visible la fonction médiatrice entre hommes et dieux jouée par les nymphes : en effet, situés sur les plus hautes montagnes, ils dessinent l'enceinte des *téméne* des dieux (v. 267), en traçant très concrètement la frontière entre la dimension des hommes et celle des immortels.

Si l'on considère que les arbres sont effectivement un moyen de présentifier les nymphes, on peut alors envisager une certaine analogie entre la fonction des arbres et celle des statues de culte, capables de présentifier

les divinités sans toutefois être la divinité. Il est d'autant plus tentant de supposer une analogie entre ces deux éléments, que des statues cultuelles des Nymphes ne sont pas attestées dans les témoignages littéraires ou archéologiques. Cette hypothèse pourrait d'ailleurs être confirmée indirectement par le dossier des nympholeptes[54]. Ces possédés par les nymphes, comme Archédamos en Attique, à Vari[55], et Pantalkès en Thessalie[56], se vantent précisément dans leurs inscriptions d'avoir fait pousser des jardins à proximité des grottes consacrées aux nymphes. Dans cette perspective, les arbres pourraient être des marqueurs majeurs de la présence des nymphes dans leurs lieux de culte.

III. Une négociation autour du corps divin

Comme nous l'avons rappelé plus haut, c'est justement sur le passage de l'*Hymne homérique à Aphrodite* analysé ici que se basent les lectures « animistes » du rapport entre les nymphes et les arbres. Le point central de l'argumentation d'Edward Burnett Tylor à ce propos est que la relation entre les nymphes et les arbres est pour ainsi dire « reversible » : « The hamadryad's life is bound to her tree, she is hurt when it is wounded, she cries when the axe threatens, she dies with the fallen trunk »[57]. Selon Tylor, donc, non seulement l'arbre meurt quand la *psukhé* de la nymphe quitte la lumière du soleil, mais le contraire se produit également : la nymphe est blessée ou meurt lorsque son arbre est frappé ou abattu[58]. Son opinion est partagée par Mannhardt, qui, dans son ouvrage sur les cultes

54. J.-M. Pailler, « "Raptos a diis homines dici…" », p. 731-742 ; W. R. Connor, « Seized by the Nymphs », p. 155-189 ; J. Larson, *Greek Nymphs*, cit. p. 11-19 ; C. O. Pache, *A Moment's Ornament* ; D. Fabiano, « La nympholepsie entre possession et paysage », p. 165-195.
55. *IG* I^3, 977A : Ἀρχέδαμος ho Θερ/αῖος κᾶπον Νύ/μφαις ἐφύτευσεν, « Archédamos de Théra a fait pousser un jardin pour les nymphes ».
56. J.-C. Decourt, *Inscriptions de Thessalie*, vol. I, n° 73 (= *SEG* 1, 248), en part. v. 8-13 : « Ceci leur [*scil.* aux divinités mentionnées dans les premières lignes] appartient, seigneur Pan, ces offrandes très saintes en ce lieu, plantes, tableaux, statues et dons nombreux. Les Nymphes qui se promènent en ce lieu ont fait de Pantalkès un homme de bien, et l'en ont institué le gardien, lui qui fit ces plantations et y mit toute la peine de ses mains, et elles lui donnèrent en échange une vie très opulente pendant tous ces jours ». R. S. Wagman, « Building for the Nymphs », p. 748-751 ; Id., *The Cave of the Nymphs at Pharsalus*, p. 66-93.
57. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. II, p. 219.
58. Ovide, *Métamorphoses* 8, 741-779.

des champs et des arbres, parle encore plus explicitement des nymphes comme de l'âme de l'arbre : « Entretissée dans l'arbre qui est son corps, un corps qu'elle ne peut pas quitter, l'âme fait ainsi l'objet d'un culte et reçoit des sacrifices »[59]. Ailsa Hunt a montré dans une étude remarquable sur l'arbre sacré à Rome combien cette argumentation a eu de succès dans les études sur les religions classiques entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle[60].

Toutefois, si l'on regarde de près l'*Hymne homérique à Aphrodite*, on remarque que la situation n'est pas si nette : premièrement, s'il est fait mention des mortels qui s'abstiennent de couper les arbres (v. 268), il n'est pas dit que ce geste aurait une conséquence directe sur la vie de la nymphe. L'interdit semble plutôt être lié à la mention immédiatement précédente des arbres qui forment le *téménos* des dieux (v. 267) et donc au respect dû à l'espace consacré aux dieux. Deuxièmement, la naissance et le dessèchement de l'arbre ne semblent pas causer directement la mort de la nymphe, mais les deux évènements sont plutôt présentés comme synchroniques (*háma* v. 264 ; *homoû* v. 272). Cette lecture est confirmée par Pindare, lorsqu'il affirme que les nymphes « ont reçu en lot une existence d'une durée *(aión)* égale à celle d'un arbre *(isódendros)* »[61], en esquissant un lien exclusivement temporel entre les deux éléments. Le terme *aiôn*, comme Degani l'a bien remarqué, indique ici la vie des nymphes en tant que déterminée par la destinée et, sous cet aspect, proche de la *moîra*[62]. Il est toutefois tentant de reconnaître aussi à ce terme la signification de « force vitale », qui le distingue de *bíos* (la vie humaine) à l'époque archaïque[63].

Si l'on s'éloigne de l'*Hymne homérique à Aphrodite* pour prendre en considération des auteurs postérieurs tels que Callimaque et Apollonios de Rhodes, les choses deviennent plus compliquées. Chez ces auteurs, le rapport entre les nymphes et les arbres n'est pas celui d'une identification dans laquelle les deux éléments ont le même poids. Bien au contraire, à chaque fois, les sources qui mentionnent ce binôme opèrent une sorte de négociation entre les deux éléments, en reconfigurant leurs équilibres

59. W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, vol. I. *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, p 603. Voir sur cet auteur Frederico Delgado Rosa, « Avant *Le Rameau d'Or* ».
60. A. Hunt, *Reviving Roman Religion*, p. 173-199.
61. Fr. 165 Snell-Mehler ἰσοδένδρου τέκμωρ αἰῶνος λαχούσας.
62. E. Degani, *ΑΙΩΝ. Da Omero a Aristotele*, p. 47-48. Cf. D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, p. 144-145.
63. E. Degani, *ΑΙΩΝ. Da Omero a Aristotele*, p. 18-25.

réciproques. Chaque négociation présuppose une réflexion sur les limites de la condition divine, un thème que nous allons aussi rencontrer au cœur des représentations philosophiques dans les pages à venir.

La première source à considérer est sans doute l'*Hymne à Délos*, où Callimaque fait discrètement allusion au thème de la mortalité des nymphes, en référence certaine à l'*Hymne homérique à Aphrodite*. Callimaque décrit longuement la fuite de Létô enceinte d'Apollon et d'Artémis, menacée par la jalousie d'Héra. Il introduit alors quelques vers sur une nymphe de l'Hélicon nommée Mélia, un nom qui évoque le frêne et les nymphes méliennes mentionnées dans le mythe des races hésiodique en tant qu'ancêtres des hommes de bronze[64]. Mélia pâlit lorsqu'elle voit les arbres perdre leurs feuilles à la suite du tremblement de terre qui secoue l'Hélicon à l'arrivée de Létô persécutée par Héra, et à la recherche d'un endroit où donner naissance à Apollon. À ce moment, le poète interrompt la narration pour poser à la première personne, aux Muses, une question sur la nature des nymphes : « Dites, mes déesses, ô Muses, vraiment les arbres naquirent en même temps que les nymphes ? ». À cette question les Muses vont répondre de façon sibylline : « Les nymphes se réjouissent lorsque la pluie fait grandir les arbres, mais les Nymphes pleurent lorsque les arbres n'ont plus leur feuillage »[65]. La question de Callimaque s'inspire évidemment de l'*Hymne homérique à Aphrodite*, mais la réponse donnée (par le locuteur lui-même ou par les Muses) s'en détache[66]. Callimaque, en effet, semble nier qu'à la naissance (et à la mort) de la plante corresponde la naissance (et la mort) de la nymphe, tout en esquissant une certaine *sympatheia* entre les deux. Cet « éloignement » de la nymphe de son arbre est également suggéré par le fait que Mélia habite non pas un frêne, comme on l'attendrait de son nom, mais un chêne[67].

---

64. Callimaque, *Hymne à Délos* 80. Hésiode, *Théogonie* 183-187 (naissances des nymphes méliennes du sang d'Ouranos tombé sur Gaia) ; Hésiode, *Les travaux et les jours* 145 (la race des hommes de bronze est dite être née *ek meliân*).
65. Callimaque, *Hymne à Délos* 79-85 (trad. d'Émile Cahen). *Contra* M. Vamvouri Rouffy, *La fabrique du divin*, p. 242-244, n. 73, laquelle estime que la réponse émane toujours du locuteur, c'est-à-dire du poète.
66. M. Vamvouri Rouffy, *La fabrique du divin*, p. 242-244, souligne également la valeur métalittéraire de ces vers qui interrompent la narration comme métaphore de la quête du savoir conduite par Callimaque.
67. Callimaque, *Hymne à Délos* 80-81. Cf. S. Dalmon, « Les Nymphes dans la *Théogonie* hésiodique », p. 109-117, en part. p. 111. Toutefois, il pourrait s'agir d'un archaïsme, car selon les scholies à l'*Iliade* (*ad* 11, 86), « les anciens appelaient tous les arbres *drues* ».

Ailleurs, dans son *Hymne à Déméter*, Callimaque accentue encore la rupture de cette dualité, lorsqu'il raconte comment un personnage nommé Erysichthon a commis le sacrilège d'abattre un arbre dans un bosquet sacré appartenant à la déesse Déméter. L'arbre en question est « un peuplier, un grand arbre qui touchait le ciel, autour duquel les nymphes dansaient vers midi. Cet arbre, le premier frappé, fit résonner un chant funeste aux autres. Déméter sentit que son bois sacré souffrait, et, s'étant mise en colère, dit : — Qui abat mes beaux arbres ? »[68]. L'image des nymphes est ici à peine esquissée en tant qu'habitantes du bois consacré à la déesse. Lorsque l'arbre est frappé, c'est le bois (et non la nymphe) qui pousse un cri[69] et c'est Déméter qui apparaît, prenant l'aspect de sa prêtresse, pour menacer Erysichthon. Rien n'est dit d'une nymphe qui habiterait l'arbre. En faisant réagir à l'acte impie la plante et la déesse, et en mettant en sourdine la présence des nymphes, Callimaque nie la nécessité du rôle intermédiaire entre mortels et immortels attribué à ces puissances dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, préférant postuler un contact direct entre les deux pôles.

Il n'est pas surprenant qu'Apollonios de Rhodes ait traité d'une façon problématique la mortalité des nymphes, à deux reprises dans les *Argonautiques*. La première fois, Apollonios raconte l'histoire d'un certain Paraibios, frappé par la colère d'une nymphe à cause d'une faute commise par son père.

> Celui-ci, un jour, en coupant tout seul des arbres dans la montagne, avait dédaigné les suppliques d'une nymphe hamadryade, qui, en pleurs, l'avait prié sans cesse de ne pas couper le tronc du chêne qui avait le même âge qu'elle *(druós hélikos)*, où elle avait passé sa longue existence sans interruption ; mais lui, folie ! coupa l'arbre avec l'arrogance de la jeunesse. Alors la nymphe plus tard infligea à celui-ci et à ses enfants un destin funeste[70].

Ici, la nymphe hamadryade habite la plante, qui a le même âge qu'elle (une allusion discrète à l'*Hymne homérique à Aphrodite*), mais qui ne meurt pas avec elle, comme l'atteste le fait qu'elle montre sa colère après la coupe de l'arbre (*opíssō* v. 482). En effet, Paraibios devra lui construire un autel, faire des sacrifices et adresser des prières pour pouvoir l'apaiser[71].

---

68. Callimaque, *Hymne à Déméter* 38-41 (trad. d'Émile Cahen).
69. Toutefois, comme la critique l'a remarqué à plusieurs reprises, le verbe utilisé *(íachen)* n'est pas sans rappeler l'*Hymne homérique à Démeter*, 19-21, où ce même mot est employé pour le cri lancé par Perséphone lors de son enlèvement (voir F. P. Manakidou, « Talking Trees, Femininity and Poets », p. 165-183, en part. p. 175-176 avec bibliographie).
70. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* 2, 475-483 (trad. de Francis Vian).
71. *Ibid.*, 285-286.

À un autre endroit des *Argonautiques*, le rapport entre arbres et nymphes est encore différemment configuré, précisément comme une métamorphose de l'anthropomorphe en forme végétale, et vice-versa. Lorsque les Argonautes arrivent en Lybie, près du lac Triton, ils rencontrent les nymphes Hespérides, qui se transforment en poussière devant les yeux des héros. Orphée, alors, les invoque pour qu'elles leur montrent une source d'eau, sauvant ainsi les voyageurs d'une mort certaine. Les nymphes, bienveillantes, exaucent sa prière et se manifestent sous une forme partiellement végétale.

> De terre, elles firent tout d'abord lever de l'herbe ; de ces herbes germaient de longues pousses qui montaient en l'air ; puis de jeunes arbres florissants croissaient, dressant leur fût bien au-dessus du sol : Hespéré devenait un peuplier, Erytheis un orme et Aiglé le tronc sacré d'un saule. Alors, d'arbres qu'elles étaient, elles prirent de nouveau exactement leur aspect de naguère, étonnante merveille[72] !

Dans cet épisode, la métamorphose des nymphes est réversible : elles reviennent à leur aspect antérieur. Ce détail n'est pas anodin, car cela les assimile aux immortels, capables de reprendre toujours leur corps divin, et les distingue des mortels, dont la métamorphose est toujours définitive. D'autre part, on pourrait se demander si les nymphes peuvent se transformer seulement en arbre, ce qui constituerait une différence importante par rapport aux dieux « de plein titre », qui peuvent assumer n'importe quelle forme à leur gré. Il est important de souligner que la question du statut de ces puissances est au cœur de ce passage. Au moment de leur adresser sa prière, Orphée envisage prudemment trois possibilités : qu'elles soient des déesses (v. 1412 *theêisin*) célestes (v. 1412 *ouraníais*), souterraines (v. 1413 *katachthoníais*), ou bien des nymphes, qualifiées de bergères et/ou solitaires (v. 1413 *oiopóloi*). La séquence dans laquelle Orphée ordonne ces puissances n'est pas indifférente : l'ordre suit une logique hiérarchique, mais aussi un certain critère spatial. Si les déesses habitent des espaces normalement interdits aux mortels, le ciel ou la dimension souterraine, les nymphes partagent la dimension terrestre avec les hommes.

Finalement, chez Callimaque et Apollonios, la question de la mortalité des nymphes est beaucoup plus nuancée que dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*. En tout cas, ces textes n'offrent pas beaucoup d'appui à la

72. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* 4, 1423-1428 (trad. d'Émile Délage, Francis Vian).

conception qui voit en elles des « divinités mineures de la nature », des personnifications d'éléments naturels dont la vie dépendrait d'un arbre, d'une source, etc. Le lien des déesses à leur arbre est expliqué de façon différente selon les auteurs et les contextes, mais dans tous les cas la nymphe et l'arbre sont soigneusement distingués. Privées de leur corps végétal et périssable, les nymphes de la période hellénistique semblent ainsi basculer plus décidément du côté des immortels. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que cette réflexion sur les confins du monde divin prend corps à un moment historique où il est question de diviniser des hommes, et plus précisément des souverains, un thème qui ressort précisément de l'*Hymne à Délos*, qui fait discrètement allusion à la divinisation de Ptolémée Philadelphe [73]. D'autres sources suggèrent qu'à la même époque on pouvait percevoir une certaine affinité entre les nymphes et des humains divinisés : à Chypre, près du village de Kafizin, entre 225 et 218, un certain Onésagoras, qui agit au nom d'une association de producteurs de lin, rend un culte à une nymphe qu'il nomme souvent *adelphé* « sœur », très probablement sur le modèle d'Arsinoé II [74]. Si les nymphes dans la poésie hellénistique peuvent ambitionner de se rapprocher ainsi des dieux, c'est peut-être parce que les confins sont devenus, à cette époque, plus perméables.

IV. *Intermezzo* philosophique

En raison de leur nature intermédiaire entre hommes et dieux, ainsi que de leur étonnante mortalité, les nymphes ont été parfois évoquées dans le cadre de discours philosophiques qui réfléchissent sur les limites de la condition divine. Dans ces cas, on remarquera que la question de leur rapport aux éléments naturels semble décidément moins importante.

Comme nous l'avons vu à propos de Plutarque citant un fragment d'Hésiode, les nymphes peuvent être mises au nombre des *daímones*, dans le sens que Platon attribue à ce terme dans le *Banquet*, celui de puissances

73. M. Vamvouri Rouffy, *La fabrique du divin*, p. 251-258. R. Pretagostini, « La nascita di Tolomeo II Filadelfo in Teocrito », p. 157-170. Sur le culte des *Theoi Adelphoi* la bibliographie est extrêmement vaste, nous nous limitons à renvoyer à S. G. Caneva, *From Alexander to the* Theoi Adelphoi, en part. p. 25-28, 113-121, 129-197.

74. T. Mitford, *The Nymphaeum of Kafizin*, inscriptions n^{os} 26, 35, 44, 46, 82a, 83a, 88, 98a, 101a, 283a. T. S. F. Jim, « Seized by the Nymph? », p. 9-26.

intermédiaires entre mortels et immortels[75]. Platon lui-même, toutefois, ne qualifie jamais les nymphes de *daímones*[76]. Cependant, dans un passage très peu cité de l'*Apologie*, Socrate les mentionne en qualité de mères des *daímones*. Dans cette partie de sa défense, Socrate souligne le caractère contradictoire des accusations de Mélétos, qui lui reproche d'un côté de ne pas reconnaître les dieux traditionnels[77], et de l'autre d'introduire de nouveaux dieux, des *daímones* qui corrompent les jeunes gens[78]. Socrate réplique que l'on ne peut pas reconnaître l'action des *daímones* sans reconnaître implicitement les dieux.

> D'un autre côté, si les *daímones* sont des enfants bâtards *(nóthoi)* des dieux, nés de nymphes ou d'autres mères, comme on le raconte, qui pourrait croire *(hegoîto)* qu'il y a des enfants des dieux, mais qu'il n'y a pas de dieux ? Ce serait aussi absurde que de croire que les mulets sont fils de juments et d'ânes, mais qu'il n'existe ni chevaux ni ânes[79].

Sans entrer dans les problèmes que ce texte pose à propos du concept de « croyance » dans l'Athènes classique[80], nous nous limiterons ici à remarquer que l'affirmation selon laquelle les *daímones* descendent des nymphes tend, de toute évidence, à en faire des puissances de statut inférieur, ce qui est signifié, dans un code social, par leur naissance illégitime et, dans un code animal, par l'hybridité du mulet. On ne manquera pas non plus de souligner que certains interprètes ont vu dans ces *daímones* non seulement une référence au *daímon* socratique, mais aussi à des puissances liées aux éléments naturels[81] (tels que les Nuées chez Aristophane), peut-être proches, de ce point de vue, des nymphes.

Les réflexions philosophiques postérieures à Platon évoquent également les nymphes comme des puissances situées à la frontière entre le

---

75. Platon, *Banquet* 202d-203a.
76. Dans le *Phèdre* (238c-d), les nymphes font partie des « dieux du lieu » *(toús entópious theoùs)*.
77. Platon, *Apologie* 26d.
78. *Ibid.* 26e-27a.
79. *Ibid.* 27c-e.
80. Il n'est pas possible ici de se pencher sur cette question complexe. Nous renvoyons à M. Giordano-Zecharya, « As Socrates shows, the Athenians did not believe in gods », p. 325-355 ; V. Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*. Pour des positions très différentes, T. Whitmarsh, *Battling the Gods*, p. 131-137.
81. R. Bodéüs, « Notes sur l'impiété de Socrate », p. 27-35. Aristophane est mentionné au paragraphe 19c de l'*Apologie* platonique.

divin et l'humain. La plus intéressante est sans doute celle du philosophe sceptique Carnéade que nous connaissons par Cicéron. Ici, les nymphes paraissent à l'occasion d'une forme particulière de paradoxe, connu sous le nom de paradoxe du *sorítes* ou « du tas », qui permet de passer insensiblement d'une chose à son contraire[82]. Dans le traité *De la nature des dieux*, Cicéron rapporte une version du *sorítes* appliquée au domaine du divin, en l'attribuant explicitement à Carnéade. Cicéron met ce paradoxe dans la bouche de Cotta critiquant le discours sur la nature de dieux fait par Balbus selon les principes de la philosophie stoïcienne[83]. Plus précisément Cotta (dont l'orientation philosophique se rapproche de la Nouvelle Académie) affirme que la philosophie stoïcienne, et notamment son habitude de rationaliser les récits mythiques, ne fixe pas des limites claires entre ce qui est divin et ce qui ne l'est pas et amène à multiplier les puissances divines d'une façon dangereuse pour la religiosité traditionnelle[84]. C'est précisément pour renforcer ce point de son argumentation que Cotta utilise le paradoxe du *sorítes* dans lequel sont mentionnées les nymphes :

> Et puisque mon discours m'a conduit à aborder ce point, je dirai que j'ai mieux appris à rendre un culte aux dieux immortels en suivant le droit des pontifes et la coutume ancestrale, à partir de ces petits vases sacrificiels que Numa nous a légués et dont parle Laélius dans son fameux petit discours, qui vaut de l'or, qu'en m'aidant des raisons fournies par les stoïciens. Car si je devais vous suivre, dis-moi ce que je dois répondre si l'on me pose cette question : « Si ceux-là sont des dieux, les nymphes sont-elles aussi des déesses ? Si les nymphes le sont, les petits Pans et les satyres le sont aussi ? Or ils ne le sont pas : les nymphes ne le sont donc pas non plus. Pourtant, elles ont des temples qui leur ont été officiellement dédiés et consacrés. Alors tous les autres à qui on a consacré des temples ne sont pas non plus des dieux »[85].

82. M. F. Burnyeat, « Gods and Yeats », p. 315-338 ; D. Sedley, « Carneades' Theological Arguments », p. 220-241 ; T. Whitmarsh, *Battling the Gods*, p. 162-172.
83. Cicéron, *De la nature des dieux* II, 45-72 (exposition de Balbus sur la nature des dieux selon le Stoïcisme) ; III, 20-64 (réponse de Cotta à Balbus). Sur le III^e^ livre voir C. Lévy, *Cicero Academicus*, p. 557-588, J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion*, p. 111-181, en part. p. 172-181.
84. J. Pia Comella, « De la *Nature des dieux* de Cicéron à l'*Abrégé* de Cornutus », p. 1-27.
85. Cicéron, *De la nature des dieux* III, 17, 43 (trad. de Clara Auvray-Assayas).

Bien que Cicéron affirme dans les lignes qui suivent que ce paradoxe n'était pas pour Carnéade une manière d'éliminer les dieux *(tollere deos)*, mais plutôt de réfuter l'idée stoïcienne de divinité, David Sedley a montré que pour Carnéade il s'agissait probablement d'un argument contre l'existence des dieux dans le cadre d'une réflexion plus vaste sur l'attitude que le philosophe sceptique doit tenir à l'égard des dieux (celle d'une prudente *epoché*)[86]. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici est l'utilisation des nymphes comme « marqueurs » de la limite inférieure de la condition divine. Il convient également de remarquer que, du moins dans la version transmise par Cicéron, la reconnaissance de ce statut divin, qui distingue dans la vision traditionnelle les nymphes d'autres puissances, tels que les satyres ou les *Panisci*, ne se base pas sur des propositions théologiques, mais sur le constat pur et simple que la cité attribue aux nymphes un culte officiel.

Dans les deux cas que nous avons analysés, les nymphes constituent, pour ainsi dire, l'anneau faible de la chaîne qui relie le monde divin au monde humain. En jouant sur leur statut ambigu, qui peut basculer d'une dimension à l'autre, il est possible, dans le cadre des pratiques philosophiques, de modifier ou remettre en question, du moins sur un plan discursif, les équilibres traditionnels à l'intérieur du panthéon, dans une perspective qui est le plus souvent polémique. Significativement, ces réflexions philosophiques esquivent complètement la question du rapport des nymphes à l'arbre et aux éléments naturels, qui serait probablement parue inappropriée dans le cadre d'un questionnement des représentations attendues des dieux.

V. Conclusions

Dans le dossier que nous venons d'examiner, le statut des nymphes à l'intérieur du panthéon grec est généralement, si ce n'est pas toujours, évoqué de façon problématique. On peut toutefois dégager une tendance générale à utiliser les nymphes pour repenser la différence entre mortels et immortels, notamment dans le cadre des contextes où la frontière qui sépare les deux mondes est remise en discussion : l'*Hymne homérique à Aphrodite*, accorde une place exceptionnellement ample aux nymphes

86. D. Sedley, « Carneades' Theological Arguments », p. 5-6. J. Allen, « Carneades ».

dans le cadre d'une reconfiguration des rapports entre hommes et dieux, deux mondes destinés à s'éloigner à cause de la limitation des pouvoirs d'Aphrodite par Zeus ; les témoignages poétiques d'époque hellénistique, de leur côté, peuvent être interprétés en partie comme une réflexion autour des frontières entre hommes et dieux à un moment où des nouvelles pratiques cultuelles font bouger ces limites ; les discours philosophiques, eux, s'interrogent sur les représentations traditionnelles des dieux et les questionnent. Dans la plupart des sources littéraires, et notamment dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, c'est leur rapport à l'arbre qui est explicitement questionné. Comme nous l'avons vu, cette relation à ce que nous appelons « la nature » a été le plus souvent interprétée à travers l'outil de l'animisme par les savants modernes, qui voient dans les éléments naturels le « corps » de ces puissances. En réalité, nous avons constaté que les sources anciennes n'évoquent pas toujours ce lien (absent notamment des discours philosophiques) et que lorsqu'elles le font, elles en donnent des versions sensiblement différentes selon les époques et les contextes culturels.

On peut toutefois légitimement se demander pourquoi le lien à l'arbre reste aussi fréquent, au-delà de l'influence exercée par l'hymne homérique. Nous croyons que si les nymphes peuvent être présentifiées par un arbre, c'est parce que cet élément révèle un caractère spécifique et essentiel de la *dúnamis* des déesses : il s'agit de leur ancrage local. Elles sont en effet des puissances *entópioi*, « dans le lieu », dans le paysage, selon l'heureuse définition de Platon dans le *Phèdre*[87]. Le lien à l'espace qu'elles habitent est tellement étroit que les nymphes sont censées ne jamais s'éloigner de leur demeure. Déjà dans l'*Iliade*, lorsque Thémis est envoyée par Zeus appeler tous les dieux pour qu'ils participent à l'assemblée divine, le poète s'étonne que les nymphes et les dieux-fleuves quittent exceptionnellement leurs habitations terrestres pour se rendre sur l'Olympe[88]. Quelle représentation meilleure pour ces déesses que des éléments enracinés dans le paysage, au sens propre, comme le sont les arbres ?

C'est peut-être cette dimension locale qu'il faudrait mettre en avant lorsque l'on cherche à expliquer la mortalité des nymphes. Cette « finitude » temporelle ne peut être disjointe de leur « finitude » spatiale[89]. Si

87. *Phèdre* 238c-d.
88. *Iliade* 20, 4-9.
89. F. Prescendi, « La *plebs* des dieux », p. 640-641.

les nymphes sont pensées comme limitées dans le temps, c'est aussi parce qu'elles sont limitées et délimitées dans l'espace. Dans cette perspective, on commence à voir dans leur mortalité non pas une marque d'infériorité hiérarchique, mais un élément fonctionnel, un trait caractéristique, solidaire du rayonnement local de leur *dúnamis*.

Bibliographie

Allen, James, « Carneades », dans E. N. Zalta (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, 2020. URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/carneades/.

Amigues, Suzanne, *Théophraste. Recherches sur les plantes*, t. II, livres III et IV, Paris 1989.

Baumer, Lorenz, « "Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don". Les sanctuaires ruraux en Grèce : entre pauvreté romantique et réalité archéologique », dans E. Galbois, S. Rougier-Blanc (dir.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux 2014, p. 97-104.

Bettini, Maurizio, « *Lar familiaris*: un dio semplice », *Lares* 73-3 (2007), p. 533-551.

Bodéüs, Richard, « Notes sur l'impiété de Socrate », *Kernos* 2 (1989), p. 27-35.

Borgeaud, Philippe, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.

—, « La mort du grand Pan. Problèmes d'interprétation », *Revue de l'histoire des religions* 200-1 (1983), p. 3-39.

Bretin-Chabrol, Marine, *L'arbre et la lignée. Métaphores végétales de la filiation et de l'alliance en latin classique*, Grenoble 2012.

—, « Des arbres au féminin : la nymphe, les fruits et le grammairien », *Mètis* N.S. 10 (2012), p. 309-329.

Brulé, Pierre, *Le sens du poil (grec)*, Paris 2015.

Buccheri, Alessandro, « Costruire l'umano in termini vegetali. ΦΥΩ et ΦΥΣΙΣ nella tragedia greca », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 5 (2012), p. 137-165.

—, « Analogie d'analogies botaniques : épiclèses des dieux et métaphores du développement humain », dans A. Gartziou-Tatti, A. Zografou (dir.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège 2019, p. 69-98.

—, « L'histoire de la nature commence-t-elle avec les poèmes homériques ? Lire la *phusis* grecque à travers l'anthropologie de Philippe Descola », *Mètis* 20 (2022), p. 35-60.

Burkert, Walter, *La religion grecque*, Paris 2011.

Burnyeat, Myles F., « Gods and Yeats », dans M. Schofield, M. C. Nussbaum (dir.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge 1982, p. 315-338.

Calame, Claude, « Métaphores végétales de la croissance, sanctuaires paysagers, pratiques cultuelles : parcours initiatiques pour les jeunes filles », dans A. Gartziou-Tatti, A. Zografou (dir.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège 2019, p. 59-68.

Caneva, Stefano Giovanni, *From Alexander to the Theoi Adelphoi. Foundation and Legitimation of a Dynasty*, Louvain 2016.

Cazanove, Olivier de, Scheid, John, « Aux sources d'un colloque », dans O. de Cazanove, J. Scheid (dir.), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Naples 2003, p. 1-6.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1990.

Clay, Jenny Strauss, *The politics of Olympus: form and meaning in the Major Homeric Hymns*, Londres 2006[2].

Connor, Walter R., « Seized by the Nymphs. Nympholepsy and symbolic expression in classical Greece », *Classical Antiquity* 7-2 (1988), p. 155-189.

Dalmon, Sébastien, « Les Nymphes dans la *Théogonie* hésiodique », *Pallas* 85 (2011), p. 109-117.

Decourt, Jean-Claude, *Inscriptions de Thessalie*, vol. I. *Les cités de la vallée de l'Énipeus*, Athènes 1995.

Degani, Enzo, AIΩN. *Da Omero a Aristotele*, Padoue 1961.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.

Detienne, Marcel, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972.

Fabiano, Doralice, « La nympholepsie entre possession et paysage », dans P. Borgeaud, D. Fabiano (dir.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève 2013, p. 165-195.

—, « Le Ninfe come "dee della natura" nella religione greca: un percorso storiografico », dans D. Bonanno, I. Buttitta (dir.), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Convegno internazionale in memoria di Giuseppe Martorana, Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino, 15-16 novembre 2018*, Palerme 2021, p. 205-214.

Falcon, Andrea, « La longévité comparée des plantes et des animaux selon Aristote », *Archives de philosophie* 84 (2021), p. 13-28.

Foxhall, Lin, « Natural sex: the attribution of sex and gender to plants in ancient Greece », dans L. Foxhall, J. Salmon (dir.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, Londres 1998, p. 57-70.

Frontisi-Ducroux, Françoise, *Arbres filles et garçons fleurs. Métamorphoses érotiques dans les mythes grecs*, Paris 2017.

Giordano-Zecharya, Manuela, « As Socrates shows, the Athenians did not believe in gods », *Numen* 52-3 (2005), p. 325-355.

Gosserez, Laurence, *Le phénix et son autre. Poétique d'un mythe. Des origines au XVI^e siècle*, Rennes 2013.

Hunt, Ailsa, *Reviving Roman Religion. Sacred Trees in the Roman World*, Cambridge 2016.

Jaillard, Dominique, *Configurations d'Hermès. Une « théogonie hermaïque »*, Liège 2007.

JIM, Theodora Suk Fong, « Seized by the Nymph? », *Kernos* 25 (2012), p. 9-26.
KONARIS, Michael D., *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford 2016.
LARSON, Jennifer, « A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion », dans D. Ogden (dir.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, p. 57-70.
—, « Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Science of Religion », dans T. S. Scheer (dir.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland*, Stuttgart 2019, p. 71-85.
—, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.
LASPIA, Patrizia, « Per una crescita felice. Immagini della natura nell'ontogenesi umana all'interno del *Corpus Aristotelicum* », dans F. Giorgianni, P. Li Causi, M. C. Maggio (dir.), *Crescere – Svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palerme 2020, p. 129-146.
LEBRETON, Sylvain, « Quelques réflexions sur les dieux *Karpophoroi* et consorts », dans A. Gartziou-Tatti, A. Zografou (dir.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège 2019, p. 141-162.
LÉVY, Carlos, *Cicero Academicus. Recherches sur les « Académiques » et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.
LIDDELL, Henry G., SCOTT, Robert, MCKENZIE, Roderick, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1996.
MANAKIDOU, Flora P., « Talking Trees, Femininity and Poets: Callimachus'*Hymn to Demeter* », dans A. Gartziou-Tatti, A. Zografou (dir.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège 2019, p. 165-183.
MANNHARDT, Wilhelm, *Wald- und Feldkulte*, 2 vol., Berlin 1875-1877.
MITFORD, Terence, *The Nymphaeum of Kafizin. The Inscribed Pottery*, Berlin, New York 1980.
MONBRUN, Philippe, « Nausikaa, Artémis et le palmier de Délos : les "belles plantes" du chant VI de l'*Odyssée* », dans L. Bodiou, V. Mehl (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes 2009, p. 51-64.
NILSSON, Martin Persson, *Greek Folk Religion*, New York 1961.
OLSON, S. Douglas, *The « Homeric hymn to Aphrodite » and related texts: text, translation and commentary*, Berlin, Boston 2012, p. 266.
PACHE, Corinne Ondine, *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford 2011.
PAILLER, Jean-Marie, « "Raptos a diis homines dici..." (Tite-Live, XXXIX, 13). Les bacchanales et la possession par les Nymphes », dans *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome 1976, p. 731-742.
PARKER, Robert, *On Greek Religion*, Ithaca 2011.
PIA COMELLA, Jordi, « De la *Nature des dieux* de Cicéron à l'*Abrégé* de Cornutus : une nouvelle représentation des élites dans la réflexion théologique ? », *Camenae* 10 (2012), p. 1-27.
PILZ, Oliver, « Water, Moisture, Kourotrophic deities, and ritual hair-cutting among the Greeks », *Les Études classiques* 87 (2019), p. 111-124.

Pirenne-Delforge, Vinciane, « La notion de “populaire” est-elle applicable au polythéisme grec ? », dans C. Bobas *et al.* (dir.), *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale. Actes du colloque de Lille (2-4 décembre 2004)*, Athènes 2008, p. 17-27.

—, « Nyx est, elle aussi, une divinité. La Nuit dans les mythes et les cultes grecs », dans A. Chaniotis (dir.), *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain. Neuf exposés suivis de discussions*, Vandœuvres 2018, p. 131-165.

—, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris 2020.

—, Pironti, Gabriella, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris 2016.

Pironti, Gabriella, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.

Preller, Ludwig, *Griechische Mythologie*, Berlin 1872[3].

Prescendi, Francesca, « La *plebs* des dieux. Réflexions sur la hiérarchie et la spatialité des dieux romains », dans C. Bonnet *et al.* (dir.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin, Boston 2022, p. 631-643.

Pretagostini, Roberto, « La nascita di Tolomeo II Filadelfo in Teocrito, *Idillio* XVII e la nascita di Apollo in Callimaco, *Inno a Delo* », dans G. Arrighetti, M. Tulli (dir.), *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica. Atti del convegno, Pisa, 7-9 giugno 1999*, Pise 2000, p. 157-170.

Repici, Luciana, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Rome 2000.

Romani, Silvia, *Nascite speciali. Usi e abusi del modello biologico del parto e della gravidanza nel mondo antico*, Alessandria 2004.

Rosa, Frederico Delgado, « Avant *Le Rameau d'Or* : biographie de Wilhelm Mannhardt, précurseur oublié de James Frazer », dans *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris 2018. URL : https://www.berose.fr/article1241.html?lang=fr.

Rudhardt, Jean, « L'hymne homérique à Aphrodite. Essai d'interprétation », *Museum Helveticum* 48-1 (1991), p. 8-20.

—, *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève 1999.

Scheid, John, « *Lucus, nemus.* Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », dans O. de Cazanove, J. Scheid (dir.), *Les bois sacrés. Actes du colloque international (Naples 1989)*, Naples 1993, p. 13-18.

—, « Des divinités qui meurent. Réflexions sur les nymphes », dans S. d'Intino, C. Guenzi (dir.), *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, Turnhout 2012, p. 163-171.

Sedley, David, « Carneades' Theological Arguments », dans P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotoulou-Valavani, V. Karasmanis (dir.), *Plato's Academy: Its workings and its history*, Cambridge 2020, p. 220-241.

Segal, Charles, « The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach », *The Classical World* 67-4 (1974), p. 205-212.

SVENBRO, Jasper, « L'enfant, le palmier et les lettres phéniciennes », *Revue du Littoral* (1995), hors-série : *Deuil d'enfant*, p. 7-19.
TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 2 vol., Londres 1920 (1871[1]).
VAMVOURI RUFFY, Maria, *La fabrique du divin. Les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*, Liège 2004.
WAGMAN, Robert S., « Building for the Nymphs », *The Classical Quarterly* 61-2 (2011), p. 748-751.
—, *The Cave of the Nymphs at Pharsalus. Studies on a Thessalian Country Shrine*, Leyde 2016.
WHITMARSH, Tim, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York 2015.
WYNNE, John P. F., *Cicero on the Philosophy of Religion.* On the Nature of the Gods *and* On divination, Cambridge 2019.

« PETITES » (?) DIVINITÉS, RÉSEAUX DIVINS ET AGENTIVITÉ DES PUISSANCES DANS L'ÉPIGRAPHIE RELIGIEUSE DE L'ANATOLIE ROMAINE

Nicole Belayche

École pratique des hautes études-PSL, Anhima (UMR 8210)

Mon premier point est que la comparaison est la lumière de l'histoire, et mon second point, qu'il faut comparer et point confondre.

Alfred Loisy[1]

> Si quelqu'un [instance divine] ne fournit pas ces documents [d'identité], les arbitres ne se soucieront pas de savoir s'il possède un grand temple sur la terre ou si les hommes le considèrent comme un dieu[2].

On ne saurait mieux dire, si l'on est sensible à l'humour de Lucien de Samosate, que la catégorie de « divinité » résiste à l'intuition[3]. Cela est d'autant plus vrai pour celle de « petite » divinité qui a fait l'objet de ce colloque, car c'est une catégorie qui a été construite à partir de représentations romaines décomposant l'action[4] et qui est passée à la postérité en histoire des religions parce qu'Augustin, citant Varron dans sa *Cité de Dieu*, en a tiré argument pour ridiculiser le « paganisme » romain[5]. Poser

1. Lettre d'Alfred Loisy à Franz Cumont le 6 août 1921, l'informant du sujet de sa « prochaine leçon d'ouverture » sur « la méthode en histoire des religions », dans C. Bonnet, A. Lannoy et D. Praet (dir.), *« Mon cher Mithra… »*, vol. I, n° 242, p. 280. Je remercie vivement les organisatrices du colloque de m'avoir conviée à cette réflexion comparatiste.
2. Lucien, *L'Assemblée des dieux*, éd. et trad. A.-M. Ozanam.
3. Voir le titre de l'ouvrage édité par A. B. Lloyd (dir.), *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*.
4. Voir M. Perfigli, *Indigitamenta*. Voir dans ce volume, outre la contribution de M. Perfigli, celles de F. Prescendi et J. Scheid.
5. Voir dans ce volume la contribution de F. Massa.

10.1484/M.BEHE-EB.5.142180

en « voisine » anatolienne la question des « petites divinités » pourrait fournir un point d'observation favorable tant les mondes divins étaient pléthoriques dans ce « *land of a thousand gods* »[6]. Hésiode comptait déjà « 30 000 immortels gardiens des mortels », mais l'évaluation de Pline, dans sa *quaestio* sur « quel est dieu *(quisquis est deus)* », était certainement plus conforme à la représentation polythéiste : il affirmait que la population céleste était plus grande que celle des humains (« *maior caelitum populus etiam quam hominum* »), en comptabilisant les dieux des individus (les *Iunones* et les *Genii*) et ceux des étrangers[7]. Pour la seule Anatolie romaine, les nouvelles publications d'inscriptions ne cessent de dilater le monde des dieux avec l'attestation de nouveaux attributs onomastiques, uniques ou non peu importe. Car la notion de « petite » divinité ne se mesure pas au nombre d'attestations. Elle ne se découvre pas non plus dans les positions des dieux dans les énumérations de prêtrises des si nombreuses inscriptions honorifiques. Dans les inscriptions grecques d'époque romaine, l'historien a du mal à discerner les règles qui présidaient à l'exposé des charges sacerdotales des membres des élites, mais il est clair qu'elles renvoyaient à des agendas d'image[8]. On le voit dans le cas bien connu de M. Sempronius Clemens à Stratonicée de Carie : ce clarissime intime de Septime Sévère, cinq fois prêtre de Zeus Panamaros, choisit de mettre en avant ses prêtrises « identitaires » de dieux cariens, tout évanescents fussent-ils mais pas « petits », avant des prêtrises bien plus illustres socialement et politiquement[9]. En tout cas, les stratégies d'exposition ne répondaient pas à des considérations théologiques et n'ouvrent donc pas de voie vers la notion de « petite » divinité.

6. C. Marek, *In the Land of a Thousand Gods*, p. 508-525 pour l'époque impériale.
7. Respectivement : Hésiode, *Travaux* 252-253 : τρὶς γὰρ μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων (« Trente milliers d'Immortels, sur la glèbe nourricière, sont, de par Zeus, les surveillants des mortels », trad. fr. P. Mazon) ; Pline, *Histoire naturelle* 2, 5 [7], 3.
8. Voir par exemple *IG* XII 4/2, 952 (= É. Samama, *Les médecins dans le monde grec*, n° 142) : « prêtre à vie des divins empereurs et d'Asclépios et d'Hygie et d'Épione et de Mérops et d'Isis et de Sarapis, et prêtre de Rhéa et d'Apollon Carneios et d'Apollon Pythien et de Zeus Polieus et d'Athéna Polias [et des Grands] dieux et d'Héra Héleia Argeia Basileia et [...] ».
9. *I.Stratonikeia* 16 et 293.

Les paramètres contextuels du questionnement

La notion de « petite divinité » se définirait par sa fonctionnalité, sa spécialisation, et sa qualité de *proprius/a*, selon la typologie exposée par Francesca Prescendi récemment et reprise dans l'introduction de ce volume[10], qui rejoint la notion de « *Sondergötter* (dieux particuliers) » de Hermann Usener. Cet historien majeur des religions a forgé sa catégorie sur la base de listes latines[11] : il y rassemble des puissances divines, chacune organiquement dévouée à une action particulière dans un procès opératoire, les *indigitamenta* latins ou les *di certi* de Varron[12]. Au vu des témoignages dévotionnels existants dans l'Anatolie impériale, la notion ne me semble pas trouver de parallèles[13]. Usener, préoccupé de théonymie dans son opus, identifiait bien des « *Griechische Sondergötter* », mais en s'appuyant principalement sur la littérature grecque classique, poétique et épique, dont la « licence » auctoriale bride moins l'inventivité que l'expérience exprimée dans les adresses dévotionnelles[14]. Dans son ample panorama, qui convoquait aussi les *daimones* et *heroes*, le maître allemand répertoriait les partenaires (femmes et enfants) d'Asclépios (Épione, Hygie,

10. F. Prescendi (« Religion de Rome et du monde romain », § 10-15), en analysant l'expression possible en latin de cette notion, semble l'envisager selon un schéma « fortement hiérarchisé » (§ 14, des dieux subalternes ou « intermédiaires ») ; cf. aussi Ead., « Les petits dieux des Romains ».
11. H. Usener, *Götternamen*. Pour sa réception critique, voir D. Elm, « Die Kontroverse über die "Sondergötter" », p. 67-79. Pour sa pertinence pour Rome, J. Scheid et J. Svenbro, « Les *Götternamen* de Hermann Usener ». Pour sa mise en œuvre, l'article fondateur de J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », p. 184-203 (repris dans *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, p. 58-83) et son cours au Collège de France sur « Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines ». URL : http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2013-2014.htm, consulté le 13 octobre 2022.
12. H. Usener, *Götternamen*, p. 75-79. Toutefois, pour F. Prescendi, « Religion de Rome et du monde romain », § 10, « le terme *indigitamenta* ne désigne pas les petits dieux, mais des listes d'invocations des divinités ».
13. Les épiclèses fonctionnelles existent bien sûr (par exemple Poséidon « l'ébranleur de la terre » / ἐνοσίχθων ou σεισίχθων), mais en Anatolie les épiclèses sont majoritairement toponymiques, voire en lien avec le fondateur du sanctuaire, voir J. M. Carbon et A. Chaniotis, « The God of "NN" (in Anatolia) ». Ce semble être aussi le cas dans la tradition grecque continentale, comme me l'a confirmé Stella Georgoudi. Dans ce volume, V. Pirenne-Delforge fait appel au « cas du *daimôn* ».
14. Aelius Aristide le déplorait, *En l'honneur de Sarapis*, *Or.* 45, 1-2 (éd. B. Keil, *Quae supersunt omnia*, Berlin 1898). Pour l'étendue des épithètes littéraires, voir M. Santoro, *Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus Graecis et Latinis*.

Télesphoros, Machaon, Podalire, etc.)[15]. Mais au sein de cette collectivité familiale, les membres de la famille mythologique n'apparaissent pas tous dans les témoignages religieux et ils n'ont qu'exceptionnellement une puissance *(dynamis)* autonome, une agentivité séparée[16]. Pour les plus présents, Hygie et Télesphoros sont adorés seuls en certains lieux (à Pergame, Épidaure et en Thrace), mais ils ne se distinguent que rarement par leur manifestation[17] : Hygie à Éphèse et en Crète (à Lebena après un rêve)[18], et Télesphoros à Pergame où il est acclamé et à Épidaure où il est *sôter* après un rêve[19]. C'est Asclépios (parfois accompagné) qui apparaît comme puissance active, capable de surcroît de dépasser la dimension curative de son champ sotériologique. « *The iatric children, Aceso, Iaso, and Panacea, [...] as indicated by their names, represent the healing power itself* », « *emanations of his own strength* », comme l'écrivaient les époux Edelstein[20], donc une représentation individualisée de l'agentivité d'Asclépios plus que des « petits dieux »[21]. « *They never make use of their own faculties* »[22].

Un cas comparable dans l'Éphèse de la fin du IIe début du IIIe siècle confirme la difficulté à identifier des « petits » dieux, même lorsque les critères énoncés ci-dessus semblent réunis. Favonia Flacilla, prytane, gymnasiarque et grande prêtresse du culte impérial civique, remercie une liste de divinités après la célébration heureuse (εὐτυχῶς) de tous les mystères : l'Hestia de la *boulè* (la divinité du foyer civique), Déméter

15. H. Usener, *Götternamen*, p. 163-171, avec les inscriptions d'Épidaure. Voir *supra* n. 8.
16. Par exemple *IG* IV² 1, 472, au IIIe siècle de notre ère : Ἀσκληπιῷ κ(αὶ) Ὑγείᾳ κ(αὶ) Τελεσφόρῳ Ἀλεξιπόνοις. Une dédicace couplée à Télesphoros *epèkoos* et Hygie par un prêtre, *IG* IV², 1562. Voir E. J. et L. Edelstein, G. B. Ferngren, *Asclepius*, vol. II, p. 86 : « Obviously the father, the mother and their offspring, in the eyes of the worshippers, were a unity » (leur analyse dans ces pages 85-91 part de H. Usener). On rappellera que Hygie et Panacée suivent Apollon et Asclépios dans le serment d'Hippocrate, avant « tous les dieux et toutes les déesses ».
17. Il est difficile de risquer des statistiques à partir de la base PHI car *Hyg(e)ia* est aussi un nom féminin.
18. Respectivement : *I.Ephesos* 1212 (ἐπιφανεῖ) ; *IC* I, XVII 26, A (Ὑγείᾳ Σωτ[εί]ρῃ).
19. Respectivement : C. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions*, nos 125 et 126 (c'est un *unicum*) ; le culte de Télesphoros a sans doute son origine à Pergame (voir S. Perea Yébenes, « El voto de un arcarius Moesiae a Telesforo de Pérgamo », p. 169-190) ; *IG* IV² 1, 561 ; voir G. H. Renberg, *Where Dreams May Come*, vol. II, p. 684-685.
20. E. J. et L. Edelstein, introduction G. B. Ferngren, *Asclepius*, vol. II, p. 87-88.
21. En revanche, dans la théologie néoplatonicienne très hiérarchisée, Télesphoros est présenté comme inférieur à Asclépios, par exemple chez Damascius, *ibid.*, vol. I, no 313.
22. *Ibid.*, vol. II, p. 88.

et Corè[23], *Pur aphtharton*, Apollon sous deux formes, Clarios et Sôsipolis, et « tous les dieux » selon une formule englobante habituelle[24]. Dans ce « panthéon » au sens propre du terme[25], le syntagme *Pur aphtharton* – le « feu incorruptible » donc immortel –, qui est un *hapax* éphésien, a beaucoup agité les savants. En recourant notamment au parallèle de l'oracle d'Oenoanda qui révèle le dieu « qui habite dans le feu (ἐν πυρὶ ναίων) »[26], et parce qu'Apollon Clarios est également dans la liste, on en a proposé une lecture philosophique, en relation avec ce qu'on appelle les « oracles théologiques » depuis l'article d'Arthur Darby Nock[27], sans attention suffisante au contexte. Lorsqu'on met en série cette inscription avec d'autres dédiées uniquement Ἑστίᾳ Βουλαίᾳ καὶ Πυρὶ ἀφθάρτῳ[28], un scénario au ressort plus polythéiste s'impose : le feu inextinguible vient redoubler en l'objectivant le champ de la déesse du foyer civique. Si ce « feu » répond effectivement aux trois critères de « fonctionnalité, spécialisation, et qualité de *proprius/a* », il est moins une « petite divinité » que l'expression personnalisée de la manifestation d'Hestia, qui n'apparaît jamais indépendamment d'elle. Cela fait écho au cas de Télesphoros qui, sur la base de son nom *(telein-phoros)*, « porte l'accomplissement » de l'action d'Asclépios.

Deux autres paramètres contextuels auraient pu pourtant provoquer la distanciation de « petites » divinités dans la partie hellénophone de l'empire. En lien avec l'élargissement à la Méditerranée du paysage mental, l'époque impériale est à l'universalisation de puissances divines qui sont invoquées sur des champs de compétence qu'elles ne foulaient pas jusqu'alors. Lucien à nouveau en témoigne en imaginant un décret, porté par Momos devant l'*ecclesia* des immortels, dont une clause réglemente les « cumuls de fonctions » :

---

23. Elles sont *Karpophoros* et *Thesmophoros* selon d'autres inscriptions, voir *I.Ephesos* 213.
24. *I.Ephesos* 1060 (l'inscription donne une liste de Courètes) : 1 Φαβωνία Φλακκίλλα πρύτανις καὶ γυμνασίαρχος ἡ / ἀρχιέρεια εὐχαριστῶ Ἑστίᾳ Βουλαί<ᾳ> καὶ Δήμητρι / καὶ Δήμητρος Κόρῃ καὶ Πυρὶ ἀφθάρτῳ καὶ Ἀπόλλωνι / Κλαρίῳ καὶ Σωπόλι καὶ πᾶσιν τοῖς θεοῖς (κτλ...) ; G. Frija, *Prosopographie des prêtres du culte impérial*, n° 131. Pour une variante de la même liste, *I.Ephesos* 1072 (avec un *theos Kinnaios*) et 1077 (avec la *pronoia* des empereurs, Caracalla et Gèta).
25. Voir N. Belayche, « "Toutes derrière et elle devant" », p. 271-297. L'emploi du terme « panthéon » n'implique pas une structure statique ; il peut afficher des configurations diverses, selon les contextes.
26. Voir *infra* n. 40.
27. A. D. Nock, « Oracles théologiques », p. 282-289, rééd. dans Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, t. I, p. 160-168.
28. *I.Ephesos* 1070 ; voir aussi 1071, 1072, 1067, 1058, 1597.

> Chacun s'occupera de ses propres affaires (Ἐργάζεσθαι δὲ τὰ αὐτοῦ ἕκαστον).
> *Athéna ne se mêlera pas de guérir, ni Asclépios de rendre des oracles.*
> Apollon cessera de cumuler, à lui seul, des fonctions si nombreuses, mais en choisira une seule (ἕν τι ἐπιλεξάμενον) : devin, citharède ou médecin[29].

Être *proprius/a* (Ἐργάζεσθαι δὲ τὰ αὐτοῦ ἕκαστον) ne porte pas de notion de « petite » divinité. Poursuivant dans la farce, Lucien livre en outre un écho plus lointain d'une autre tendance contemporaine selon laquelle le monde divin est gagné par les conduites sociales de compétition[30]. Les dieux sont donc invoqués, voire acclamés, avec une succession d'attributs onomastiques hyperboliques[31] dont le plus fréquent est *megas/megistos*. Aussi Angelos Chaniotis a-t-il proposé, il y a plus de dix ans, de parler de « *megatheism* » pour qualifier cette évolution de la représentation du monde divin dans la piété micrasiate[32]. La double évolution universalisante et glorifiante qui caractérise ce qu'on appelle communément l'« hénothéisme » (quelque problème que pose cette catégorie[33]), aurait-elle contribué à distancier des « petites » divinités face à des « grandes », mais dans un sens hiérarchique et non pas fonctionnel ? La question demeure pendante et justifie la réflexion collective de ce colloque. Toutefois, puisque « les dieux sont des puissances » (Jean-Pierre Vernant), leurs *dynamis*, *energeia* ou *aretè* – les trois termes qui déclinent leurs pouvoir et agentivité – n'étaient pas affectées par ces hiérarchies[34].

---

29. Lucien, *L'Assemblée des dieux* 16 (trad. A.-M. Ozanam).
30. Par exemple avec les dieux « étrangers », *ibid.* 14 : les dieux étrangers « se sont arrogé la première place [...] et prétendent être honorés avant [les anciens dieux] sur la terre ». La compétition se voit déjà dans les inscriptions du xyste à Delphes, où l'acclamation de la grandeur du vainqueur à la course suivait celle de sa puissance divine providentielle : par exemple μεγάλ[η Ἄρτ]εμις Προθ(υ)ραία. μέγας ἅγιος Παλέμων, F. Queyrel, « Inscriptions et scènes figurées peintes sur le mur de fond du xyste de Delphes », n° 10, p. 356-357 (également Apollon Pythien, la Tychè des Delphiens, Artémis, Hécate).
31. Les acclamations sont des expressions rituelles d'emphase, donc d'illustration et de hiérarchisation. Voir C. Marek, « Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott », p. 129-146 ; R. Parker, *Greek Gods* Abroad, p. 140-153.
32. A. Chaniotis, « Megatheism », p. 112-140.
33. Voir H. S. Versnel, *Coping with the gods, Wayward Readings in Greek Theology* ; et N. Belayche, « Henotheism, a "consistent" category of polytheism ».
34. Voir C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert-Llorca *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme*, en part. R. Parker, « Zeus-plus », p. 309-320, et H. S. Versnel, « Polytheism and Omnipotence: Incompatible? », p. 241-261. Ce semble être aussi la position de

Ces préliminaires de cadrage étaient nécessaires pour enquêter sur les « petits dieux » en Anatolie romaine. Le projet s'avère délicat dès lors qu'une approche étroitement fonctionnelle ne semble pas applicable, et que Marcel Detienne nous a appris à ne pas rigidifier, « hypertrophier » (écrivait-il), la notion de fonctionnalité en prêtant attention aux modes d'action et à la plasticité des assemblages divins[35]. Puisque dans un panthéon, la notion de « petit dieu » ne peut s'entendre que dans une comparaison, j'ai choisi d'aborder la question dans des réseaux divins et en termes d'agentivité et de manifestation, en examinant ce qui se passe lorsque des puissances divines exaltées comme « *megas* »[36], « *megistos* », « *hypsistos* »[37], etc., interfèrent avec d'autres figures divines qu'on pourrait considérer comme « petites » relativement. Comment la *dynamis* de ces figures non exaltées se manifestait-elle face à celle de dieux *megaloi*[38] ? À cette fin, le corpus des inscriptions du centre-ouest anatolien (Lydie et Phrygie) fournit un gisement pertinent, parce qu'on y voit en action à la fois des divinités exaltées, d'autres qui ne reçoivent pas d'épithètes glorifiantes mais qui agissent avec elles, ainsi que des figures considérées comme intermédiaires sur la base de leur étymologie, les *angeloi*.

Les ἄγγελοι sont-ils des « petits » dieux (μεικρὰ θεοῦ μερίς) ?

Partir des *angeloi* s'impose puisque c'est ainsi qu'ils se présentent dans l'oracle « théologique »[39] d'Oenoanda mentionné plus haut, gravé vers le milieu du IIIe siècle sur une portion de la muraille urbaine abandonnée :

F. Prescendi, « Religion de Rome et du monde romain », § 25 : « les petites divinités ont, certes, un domaine d'action mineur, mais elles ne sont pas différentes des grandes divinités qui peuvent aussi être saisies dans leur dimension fonctionnelle ».

35. M. Detienne, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », p. 57-72, en part. p. 59 : « un dieu ne peut se définir en termes statiques ».
36. Voir le premier répertoire de B. Müller, *Megas theos*. Un exemple parmi d'autres, G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 68, p. 1-3 : Μεγάλη Μήτηρ Ἀναεῖτις Ἄζιτα κατέχουσα καὶ Μεὶς Τιαμου καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν.
37. Voir N. Belayche, « *Hypsistos* », p. 34-55.
38. Les déesses sont statistiquement moins souvent *megalai*, même les Mères, voir B. Müller, *Megas theos*, p. 300-307. Voir récemment S. Georgoudi, « Qu'est-ce qu'une "Grande" *(Megalê)* divinité en Grèce ancienne ? », p. 17-31, et N. Belayche, « La Mater Magna, Megalè Mètèr ? », p. 45-54.
39. Voir *supra* n. 27.

> τοῦτο θεός· μεικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄνγ̣ελοι ἡμεῖς
> Tel est le dieu ; nous, les anges, sommes une petite partie du dieu[40].

Seraient-ils de « petits » dieux par suite de leur fonction intermédiaire auprès d'un « *High God* », comme l'a appelé Martin P. Nilsson[41] ? Le contexte textuel de ces vers et de leur vocabulaire est clairement philosophique. La figure d'Angelon n'appartient pas à la tradition mythographique grecque, sauf à Syracuse où elle serait une fille de Zeus et d'Héra, une déesse mineure des Enfers assimilée à Hécate-Artémis[42]. Mais les philosophes avaient mis les *angeloi* en relation avec la notion de δαίμων (ce qui croise la question posée par Vinciane Pirenne-Delforge dans sa contribution)[43], comme l'atteste Philon d'Alexandrie :

> Les êtres que les autres philosophes appellent des *daimones* (οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας), Moïse les appelle généralement des *angeloi* (ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν)[44].

Déjà l'*Hymne homérique à Hermès*, qui chante cet agent du « Roi des rois »[45], l'appelait à la fois ἄγγελος et δαίμων dans deux formules équivalentes qui

40. Dans une bibliographie infinie, voir A. S. Hall, « The Klarian Oracle at Oenoanda », p. 263-267 ; E. Livrea, « Sull'iscrizione teosofica di Enoanda », p. 90-96 ; S. Mitchell, « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians », p. 81-92 ; R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 30-38.
41. M. P. Nilsson, « The High God and the Mediator », p. 101-120. Pour une approche en particulier historiographique, N. Belayche, « *Angeloi* in Religious Practices of the Imperial Roman East », p. 45-65.
42. Selon une scholie à Théocrite, *Idylle* 2, 12, citant le mimographe syracusain Sôphrôn (v^e^ siècle avant notre ère) ; voir à Palerme, une dédicace contemporaine [τᾶ]ι [Ἀ]νγέλōι τᾶι Ἑκάται, *IG* XIV 270 (= *IGLPalermo* 53).
43. Depuis le classique G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ *dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, voir pour l'Anatolie A. R. R. Sheppard, « Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor », p. 83-84 ; différemment V. Hirschmann, « Zwischen Menschen und Göttern », p. 136-137.
44. Philon, *De gigantibus* 6, mais la notation fondée sur la traduction de la Septante risque de brouiller l'enquête ; c'est pourquoi je ne traduis pas *angeloi* par « anges », pour éviter la charge sémantique du terme dans nos imaginaires occidentaux. Voir R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 7-11. Sur la multiplication des attestations à l'époque impériale, E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Claix 1979, p. 53-54 : « À peu près tout le monde, païen, juif, chrétien ou gnostique croyait en l'existence de ces êtres et à leur rôle de médiateurs, quel que soit le nom qu'il leur donnât : démons, anges, aiôns ou simplement esprits ».
45. Eschyle, *Suppliantes* 524-526.

honoraient son rôle de médiation[46]. En 125/126 de notre ère en Kibyratide (au sud de la Phrygie), un poème épigraphique célèbre parmi d'autres dieux « Hermès qui apporte aux mortels les pensées de Zeus et des autres dieux immortels »[47]. Mais Hermès n'en a pas pour autant une place réduite, « petite »[48] – a fortiori parce que toutes les puissances divines peuvent être elles-mêmes, à l'occasion, des εὐάγγελοι θεοί. C'est le cas à Eresos sur l'île de Lesbos dans un règlement public relatif à des sacrifices offerts ἐπὶ τοῖς εὐανγελίοις τοῖς θέοις πάντεσσι καὶ παίσαις « pour le salut et la victoire de l'Auguste »[49]. Glen Bowersock avait déjà noté que « le dieu suprême, Zeus lui-même, pouvait être un ange. Les autres dieux de l'Olympe ne furent pas non plus mis sur la touche tels des dieux inférieurs ou des intercesseurs, même si certains d'entre eux jouèrent de tels rôles, en particulier Hermès »[50].

Le statut des *angeloi* dans les pratiques dévotionnelles doit s'envisager à l'aune de l'expérience religieuse et pas de la théologie. Si la « religion » est un système de pratiques de communication entre monde des hommes et monde des dieux[51], la fonction de « messager / ἄγγελος » correspond donc à une activité de médiation/transmission (avec possible manifestation), mais pas une activité subalterne ou étroitement fonctionnelle qui en serait « petite »[52]. Elle est une représentation à part entière d'une forme possible de la communication des puissances divines avec les humains. Dans les textes dits de confession, que je considère comme

46. *Hymne homérique à Hermès* 3 (ἄγγελος ἀθανάτων ἐριούνιος / « le rapide messager des immortels ») et 551 (θεῶν ἐριούνιον δαῖμον / « le rapide *daimon* des dieux »). Hermès est une « puissance de l'entre-deux », D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*.
47. G. H. R. Horsley, *The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum*, n° 108, p. 24-27 : Ἑρμῆν ἀπανγέλλοντα [β]ρ[ο]τοῖσι ὅσσα Ζεὺς φρονέει ἠδὲ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι. Voir aussi *I.Stratonikeia* 103.
48. Voir par exemple à Paros [Θ]εοῖς Μεγάλοις καὶ Ἑρμεῖ Εὐανγέλωι, *IG* XII 5, 235 (au I^er^ siècle avant notre ère).
49. *IG* XII, Suppl. 124, 12-13. Voir aussi les Dioscures, G. H. R. Horsley, *The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum*, n° 32.
50. G. W. Bowersock, « Les anges païens de l'Antiquité tardive », p. 91-104, ici p. 102.
51. Voir J. Rüpke (dir.), *A Companion to Roman Religion*, p 6-7 : « For the purpose of a historical analysis, "religion" is conceptualized [...] as human action and communication. These were performed on the presupposition that gods existed who were part of one's own social or political group, existed in the same space and time ».
52. La caractérisation de « *spiritual mediator* » (R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 47) me semble insuffisamment pragmatique.

des textes d'exaltation du (des) dieu(x) concerné(s)[53], deux mettent en scène le « messager/*angelos* » d'une puissance. Une stèle datée du IIIe siècle consigne que :

> Chryserôs et Stratoneikos ont interrogé les dieux ancestraux (ἠρώτησαν τοὺς πατρίους θεούς) sur les actes connus et inconnus, conformément à ce qui nous a été révélé par l'*angelos* du dieu Mên Petraeitès Axetênos (καθὼς ἡμῖν ἐδηλώθη ὑπὸ τοῦ ἀνγέλου τοῦ θεοῦ Μηνὸς Πετραείτου Ἀξετηνοῦ) ; donc moi Ammias je rends grâce pour Dionysias, et nous avons versé cent deniers comme les dieux ancestraux le réclamaient (καθὼς ἐπεζήτησαν οἱ πάτριοι θεοῖ)[54].

L'anecdote dépeint un paysage divin ancestral bien peuplé, au sein duquel les fonctionnalités se partagent[55]. Dans le panthéon tutélaire de ce village (même si la provenance exacte est inconnue) se détache le dieu Mên, sans doute titulaire du sanctuaire comme ailleurs en Lydie et Phrygie. Sans m'attarder ici sur sa forme locale – Mên Petraeitès Axetênos –, son *angelos* est le messager d'un dieu maître. Le message a sans doute enjoint de consulter les dieux ancestraux/*patrioi* pour connaître la propitiation rituelle (καθὼς ἐπεζήτησαν, en l'occurrence une amende) qui déliera la crise provoquée par une impiété qu'on ne peut que deviner (ἐξ εἰδότων καὶ μὴ εἰδότων). Le deuxième témoignage est un peu plus ancien (en 164/165) et a été retrouvé à Sattai. Après le vol d'un manteau dans le bain public dont ce même Meis Axiottênos « qui règne sur Tarsi (Ταρσι βασιλεύων) » assurait l'ordre, le voleur a rapporté l'objet du délit pour échapper aux tourments déclenchés par la justice du dieu[56]. Alors :

---

53. Par exemple G. Petzl, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens:* Supplement », nº 138, p. 8-11 (ἐκόλασέ με. διὸ ἔσ[τησ]α τὴν στήλλην καὶ ἐπιγέγρα[φα] τὰς τοῦ θεοῦ δυνάμεις καὶ ἀ[π]ὸ νῦν εὐλογῶ), et 159, p. 8-11 (εὐχαριστῶ Μητρὶ Θεῶν Λαρμηνῇ καὶ μαρτυρῶ αὐτῇ τὰς δυνάμεις). Voir N. Belayche, « Les stèles dites de confession », p. 66-81 ; Ead., « *Hypsistos* » ; et Ead., « "Un châtiment en adviendra" », p. 319-342.
54. G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 38.
55. Ailleurs en Lydie, un dévot a offert une statue d'Hermès à Zeus Ariou (du nom du fondateur du culte) « sur son ordre (κατ' ἐπιταγήν) », H. Malay, « Dedication of a Herm to Zeus Ariou », p. 179-180.
56. Sur ces pratiques de justice divine, H. S. Versnel, « Beyond Cursing », p. 60-95 ; A. Chaniotis, « Under the Watchful Eyes of the Gods », p. 1-43 ; et G. Petzl, « Göttliche Hilfe bei Verlust », p. 331-340.

> [...] le dieu ordonna par l'intermédiaire d'un messager (ὁ θεὸς οὖν ἐκέλευσε δι' ἀνγέλου) que le manteau fût vendu et que les puissances [du dieu] fussent inscrites sur la stèle (πραθῆναι τὸ εἱμάτιν καὶ στηλλογραφῆσαι τὰς δυνάμεις)[57].

L'ordre n'a pu être envoyé qu'aux prêtres (directement ou sous leur supervision), puisqu'ils sont les gestionnaires du sanctuaire qui récupère le profit de la vente et qu'ils contrôlent les offrandes de stèles fichées dans leurs cours et tarifées[58]. Ils en deviennent les dépositaires de la *dynamis* du (des) dieu(x) dont ils dressent le sceptre[59]. Dans cette affaire de vol, la seule puissance mentionnée est Mên, acclamé comme *megas* en ouverture du texte. C'est pourquoi le processus y est plus simple que dans l'historiette précédente où le messager de Mên ne transmettait pas directement la solution propitiatoire, mais instruisait d'avoir à la demander aux dieux de la communauté. Mên, dieu acclamé et prescripteur, appartient à une communauté divine, les *patrioi theoi*, prescriptrice elle aussi. Il n'apparaît pas dans un éloignement infranchissable qu'un médiateur devrait combler, comme la tradition historiographique l'a envisagé[60] en se fondant sur la théologie platonicienne d'époque impériale[61], sur l'angélologie

57. G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 3.

58. Pour les retombées économiques en cas d'amende, par exemple G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 58, p. 9-20, qui consigne une tarification : « Pour que les serments par le nom d'Axiottènos soient levés, [on fera] en sorte que le délieur des serments acquitte 175 deniers ; en outre, sur cette somme, il retiendra le prix qu'Axiottènos a demandé [*au sens technique d'interroger un oracle*], si cela était inscrit correctement, de façon à avoir le droit d'ériger la stèle ; le délieur du sceptre déposera dans le sanctuaire 175 deniers et le sceptre sera délié justement [...] » ; voir aussi n° 6, p. 16-19 et n° 5.

59. Voir G. Petzl, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », n° 133, p. 9-11 (en 168-169) : ἓν τοῖς εἱερῖσι τῶν λυόντων κατὰ δύναμιν / « one for the priests (of the gods) who gave release in accordance of their (divine) power » (trad. *SEG* 49, 1720). Sur l'érection du sceptre, N. Belayche, « Du texte à l'image », p. 181-194.

60. Par exemple R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 63 (« Men reigns supreme and detached, using an angelos to effect his will ») et p. 67 (« the tendency in late antique religion to believe in the necessity of angeloi for contacting the divine world and a supreme divinity »).

61. Voir M. P. Nilsson, « The High God and the Mediator ». Le dieu suprême installé dans un éther lointain confinant à la transcendance avait besoin de médiateurs pour sa communication avec les hommes, voir M. Ricl, « *CIG* 4142. A Forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia », p. 40 (« a very remote god and his divine messenger », citant le *Theion*) et Ead., « Newly published and unpublished inscriptions for Hosios and Dikaios », p. 566 ; S. Mitchell, *Anatolia*, t. II, p. 43-44.

juive[62], voire sur la philosophie politique monarchique[63]. Mên est même bienveillant dans sa manifestation spontanée, comme l'a finement analysé Henk Versnel : « *one of the paradoxes of this religious mentality is that the exalted and omnipotent god owed much of his inaccessible majesty to the fact that he lent an ear to lowly mortals* »[64]. Dans ce contexte, moins qu'une figure surnaturelle individualisée, envoyée par le dieu maître pour transmettre ses ordres sur le modèle d'Hermès ou apte à combler le fossé avec un dieu trop inaccessible, l'*angelos* apparaît comme la manifestation de Mên en tant que puissance lorsqu'elle communique avec les hommes. On s'approche ici de la conception des « dieux anges » du monde sémitique occidental : *Milkashtar*[65], *Zeus* ou *Theos angelos*[66], à Ostie même *I(upiter) O(ptimus) M(aximus) Angelus Heliopolitanus ou Maleciabrodianus*[67]. Comme l'avait déjà reconnu Glen Bowersock :

> Les dieux pouvaient être également dieu et ange en même temps. En ce cas, ils n'étaient jamais des intercesseurs. Un dieu ange n'intercédait pas au nom d'un dieu parce qu'il *était* le dieu [...]. L'ange Zeus ne pouvait guère intercéder pour Zeus, ni l'ange θεῖον pour le dieu anonyme[68].

62. Voir *ibid.*, p. 46 : « Belief in angels as divine messengers had a long history in central Anatolia, and was *certainly encouraged by Jewish practice* » (je souligne) ; R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 48-53, discute avec raison cette approche. Plus généralement, voir M.-Y. Perrin, « "Rendre un culte aux anges à la manière des Juifs" », p. 669-700.
63. Voir Minucius Felix, *Octavius* 26, 11 : « Le premier de ces mages [...], Hostanès, [...] sait que des anges, c'est-à-dire des serviteurs et des messagers *(angelos, id est ministros et nuntios)*, gardent le trônent du dieu et se tiennent debout près de lui pour le vénérer ».
64. H. S. Versnel, « Religious Mentality in Ancient Prayer », p. 35.
65. C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos*, p. 322-326, à Oumm el-Amed. Voir aussi une dédicace trouvée au nord-est de Damas, datant de 99-107, et adressée τῷ θεῷ Μαλαχη(λ)αλείαν (?), que J. T. Milik (*Recherches d'épigraphie proche-orientale*, t. I, p. 433, l. 5-6) comprenait comme la transcription en grec rude de l'araméen « *Malak* (ange) *'el 'aliyân* » (*Elyan*, correspondant d'*Elyon*). À Palmyre, Malakbel (messager de Bel) participe des triades des deux grands dieux Bel et Baalshamîm (voir T. Kaizer, *The Religious Life of Palmyra*, p. 133-143). Des dédicaces en palmyrénien s'adressent « À celui dont le nom est béni et à ses anges », par exemple *PAT* 0406, l. 1.
66. Διΐ Ἀνγέλῳ à Gérasa en Arabie, P.-L. Gatier, « Inscriptions religieuses de Gérasa », n° 1, p. 269-270 ; Θεοῦ Ἀνγέλου Μελικέρτου dans le Hermon occidental, *IGLS* XI (2008), n° 1, p. 27-29.
67. *CIL* XIV, 24. Voir R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 69-74.
68. G. W. Bowersock, « Les anges païens de l'Antiquité tardive », p. 100.

De fait l'empreinte de son pied garde le souvenir de sa venue : Μη|νὶ Ἀξι|οττη|νῷ καὶ Θείῳ [...] ἀνέθηκεν ἐπὶ τὰ ἴχνη[69].

En Lydie et en Phrygie, cette puissance médiatrice peut être aussi le couple *Angelos* (ou *Theios* ou *Theion*) *Hosios kai Dikaios*[70], invoqué selon les cas sur le même plan qu'Apollon ou bien considéré comme « ses *angeloi* » ([θε]ο̣ῦ Ἀπόλλωνος κα[ὶ τῶν] ἀ̣γ̣γ̣έ̣λ̣ω̣ν αὐτοῦ Ὁ̣σ̣ί̣ω̣ [κὲ] Δ̣ι̣κ̣έ̣ω̣)[71]. Mais les qualités de sainteté et de justice sont tout autant assumées par d'autres figures divines elles-mêmes : « Phoibos *hosios* et Mên *dikaios* (Φοίβῳ τ' ὁσίῳ καὶ Μηνὶ δικαίῳ) », la Mère « bienheureuse, sainte et juste (Μητρὶ μακαρίᾳ Ὁσίᾳ Δικαίᾳ) », ou encore « les dieux immortels très justes et très saints (ἀθανάτοισι [...] δικαιοτάτοις ἥδ' ὁ̣σ̣ί̣οισι θ[εοῖς]) »[72]. Comme pour le *pur aphtharton* d'Éphèse aux côtés d'Hestia (déjà évoqué), la forme *angelos* exprime l'action de communication du dieu plus qu'elle ne désigne une figure divine individualisée à la fonctionnalité propre, qui pourrait correspondre à une « petite » divinité[73]. De fait, une épigramme votive offerte à Hélios Titan s'adresse aussi Ὁσίῳ Δικέῳ κὲ Θείῳ παντοδυνάστῃ[74].

Angelos, *Theion(/Theios)* à Stratonicée de Carie : des projections d'une puissance divine[75]

Des inscriptions de Stratonicée de Carie me semblent confirmer cette lecture. Six dédicaces à un *Angelos* et seize à un *Theion* proviennent d'une salle de l'un des gymnases de la cité, où se trouvait donc peut-être un

69. *TAM* V 1 (1981), p. 524 (= *CMRDM* 1, p. 85), en 184/185.
70. Voir M. Ricl, « Hosios kai dikaios », nº 1 (... Ἀ̣ν̣γ̣έ̣λ̣ῳ̣ Ὁσίῳ / [Δικ]αίῳ εὐχαριστοῦντε[ς] / [ἀν]έστησαν διὰ προφήτο[υ] / [Ἀ]λεξάνδρου Σαϊττηνο[ῦ]) ; nº 6 (Θείῳ Ὁσίῳ καὶ Δικαίῳ).
71. Respectivement : *MAMA* V1 (1981), nº 183, à Nacoleia en Phrygie (Ὁσίω κὲ Δικέω κὲ Ὁσία κὲ Ἀπόλλων<ι> εὐχήν) ; à Dorylaion (IIe-IIIe siècles), M. Ricl, « Hosios kai dikaios. Nouveaux monuments », nº 1, p. 95-96 ; voir aussi Ead., « *CIG* 4142. A Forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia », p. 40-41, où la savante confirme sa thèse d'une « divine and/or angelic nature of Hosios and Dikaios » et de l'équivalence entre le *Theion* et un « divine messenger ».
72. Respectivement : M. Ricl, « Hosios kai Dikaios », nº 25 ; *TAM* X, nº 158 ; L. Jonnes, *The Inscriptions of the Sultan Dagi I*, nº 44.
73. G. Petzl, « Sur des noms de dieux dans l'épigraphie de l'Asie Mineure », p. 76-77, avait déjà posé la question.
74. R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, vol. III, 16/35/01. Pour *pantodynastês*, cf. *Hymnes orphiques* 12, 4 (à Hermès).
75. J'ai traité de la question du *Theion/theios* dans N. Belayche, « Les dédicaces "au divin (τῷ Θείῳ)" dans l'Anatolie impériale », p. 181-194.

lieu de culte[76]. Les deux adresses doivent être traitées conjointement tant elles sont liées[77]. Soit, l'*angelos* est défini par une qualité (Ἀγαθῷ Ἀνγέλῳ) comme le *Theion*[78], soit il est en association avec ce *Theion*, en tant que messager – Θείῳ Ἀγγέλῳ[79] et Θείῳ ἀγγελικῷ[80], une fois qualifié de « céleste (οὐρανίῳ) »[81]. Néanmoins, il n'a rien d'une « petite » divinité, car lorsqu'il est honoré sans *angelos*, il reçoit les attributs onomastiques de la rhétorique religieuse de l'exaltation dans l'Anatolie d'époque impériale[82] : il est « bon » comme l'*angelos*, mais aussi « royal », « (très) grand », *hypsiston*[83] ; il est même *theos theion*, « dieu divin »[84]. Pour le dire comme Glen Bowersock (qui toutefois utilise le terme d'« ange ») :

> Ils pouvaient aussi être des dieux à part entière, et, en ce cas, ils n'étaient ni des messagers ni des intercesseurs. Ils étaient le dieu même, présent et immanent à ses adorateurs[85].

76. F. Sokolowski, « Sur le culte d'Angelos dans le paganisme grec et romain », p. 225-229, proposait d'identifier l'*Angelos* de Stratonicée de Carie comme une Hécate, qui siégeait à Lagina dans le deuxième grand sanctuaire de la cité. Plus récemment R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 57-60 (p. 59 : « the anonymous *angelos* indicated on the inscriptions is indeed Hekate. »). Mais l'hypothèse manque de fondement documentaire.
77. Voir aussi S. Mitchell, *Anatolia*, t. II, p. 45 : face à « a highest god » identifié avec Zeus dans la plupart des cas, « the divine being or angel » est honoré séparément ou en combinaison avec le *highest god*. Le *Theion* est *polymorphon*, *I.Stratonikeia* 1542.
78. Respectivement : *I.Stratonikeia* 1118 (Διῒ ὑψίστῳ καὶ Ἀγαθῷ Ἀνγέλῳ) ; 1114.
79. Le syntagme est difficile à construire grammaticalement ; le grand F. Cumont lui-même a hésité, voir « Les mystères de Sabazius et le judaïsme », p. 76 (l'*angelos* est un être distinct) et Id., « Les anges du paganisme », p. 161-162 (*theios* au masculin et *angelos* sont des qualités de Zeus).
80. Respectivement : *I.Stratonikeia* 1117 (Διῒ ὑψίστῳ καὶ Θείῳ Ἀγγέλῳ) et 1308 ([Θε]ῷ ὑJψ[ίστ]ῳ καὶ τ̣[ῷ Θ]είῳ Ἀνγέλῳ) ; 1119 et 1120 (Θείῳ ἀγγελικῷ). Voir L. Robert, *Hellenica*, vol. X, p. 55-61 et H. W. Pleket, « Religious History as the History of Mentality », p. 184-188.
81. *I.Stratonikeia* 1307 : Διῒ ὑψίστῳ καὶ Θείῳ Ἀνγέλῳ οὐρανίῳ.
82. Voir N. Belayche, « *Deus deum… summorum maximus* (Apuleius) », p. 141-166.
83. Respectivement : *I.Stratonikeia* 519 (Διῒ ὑψίσ[τῳ] καὶ Θείῳ τ[ῷ βα]σιλικῷ), 1115 (Διῒ ὑψίστῳ καὶ Θίῳ βασιλικῷ) et 1116 (Διεὶ ὑψίστῳ καὶ Θίῳ βασιλικ̣ῷ) ; 1111 (voir P. Herrmann et K. Z. Polatkan, *Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manisa*, nº 10, p. 53-55 ; H. Malay, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, nº 184, en 182/183 : Θείῳ μεγίστῳ ; M. Ricl, « Hosios kai dikaios », nº 7, à Kula en Lydie en 182/183 : μεγάλῳ Θεῷ ὁσίῳ καὶ δικαίῳ) ; 1309 : Θείῳ Βασιλῖ καὶ Ὑψίστῳ (Hypsistos pouvant être aussi une puissance individualisée).
84. *TAM* V 1, 609.
85. G. W. Bowersock, « Les anges païens de l'Antiquité tardive », p. 97.

Lorsque l'*angelos* accompagne un dieu individualisé, il est toujours invoqué comme second terme d'une adresse où la première place est tenue par un Zeus *hypsistos*, une fois par un *Theos hypsistos*[86]. J'y reconnais à nouveau l'objectivation du dieu lorsqu'il communique. L'*angelos* (comme le *Theion*) est une forme d'expression de la *dynamis* de la puissance divine lorsqu'elle entre en communication avec le monde. Il en est un avatar ou une projection, c'est-à-dire la divinité perçue dans son intervention *hic et nunc*, plus qu'une « divinité intermédiaire ou émanation » comme l'avait envisagé Louis Robert[87].

C'est donc la façon dont les polythéistes en monde hellénophone se représentaient l'agentivité divine dans la communication avec le monde supérieur qui me semble donner la solution. Celle-ci peut être confirmée par la comparaison avec des documents longtemps traités à part, les « papyrus magiques grecs », mais qui alimentent désormais les réflexions sur la pragmatique des rituels, depuis que la « magie » antique est étudiée comme une sous-catégorie de la religion[88]. Ces textes déroulent des prescriptions rituelles dans lesquelles des puissances divines variées interviennent. Certaines d'entre elles – *theoi* ou *daimones* (ce peut être Πάρεδρος Ἔρως par exemple[89]) – sont identifiées comme *paredros*, qu'on traduit littéralement par assistants[90], précisément parce que ces collaborateurs divins, que le praticien choisit, sont *proprii* pour le rituel pratiqué ; c'est pourquoi je les choisis plutôt que les *angeloi*, pourtant nombreux dans ces papyrus de magie gréco-égyptienne mais très divers, et dans lesquels les plus grandes puissances, comme Iao, peuvent aussi être des *angeloi*[91]. C'est à la capacité du magicien de s'adjoindre la puissance efficace qu'on reconnaît le niveau de son art. Ces *paredroi*, tout *proprii* soient-ils, ne sont en rien des « petites » divinités ; ils sont des figures divines au plein de

86. *I.Stratonikeia* 1308 (*supra* n. 80).
87. L. Robert, « Reliefs votifs et cultes d'Anatolie », p. 121 (= *OMS* 1, p. 420).
88. Voir C. A. Faraone et D. Obbink (dir.), *Magika Hiera* ; pour le débat épistémologique de ces trente dernières années, voir J. E. Sanzo, « Deconstructing the deconstructionists », p. 25-46.
89. *PGM* XII, 14.
90. Voir L. J. Ciraolo, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri », p. 279-295 ; E. Pachoumi, « Divine Epiphanies of *Paredroi* in the *Greek Magical Papyri* », p. 155-165 ; T. Galoppin, « "Ô bienheureux myste de la magie sacrée !" », p. 435-461.
91. Voir l'index de K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae*, vol. III, *s.v.* p. 48-49. Voir I. Canzobre Martínez, « Remarks on the categorisation of the Divine in the *PGM* », p. 233-255, en part. p. 240-242 pour les *angeloi*.

leur puissance que le « magicien » met rituellement en action pour accomplir ce que les *PGM* appellent la *teletè*[92]. Aussi le rituel du hiérogrammate Pnouthis pour choisir son assistant commence-t-il par : « Ceci est le rite sacré pour se procurer un *paredros*. Il est reconnu (γιγνώσκεται) que celui-ci est le dieu »[93] : une fois affirmée sa nature divine (οὗτός ἐστιν ὁ θεός), Pnouthis énumère ses pouvoirs surnaturels dans le détail. Dans les tablettes de défixion, ces artéfacts performatifs rangés aussi sous la rubrique « magique », on ne rencontre pas de *paredroi*, mais des *angeloi*. À Claudiopolis en Bithynie, une tablette datée des IIIe-IVe siècles confie la protection d'un certain Kapetôlinos à des « seigneurs dieux messagers (κύριοι θεοὶ ἄνγελοι) » ; ils ne sont pas individualisés, mais leur statut théologique est appuyé par leurs deux prédicats : *kyrios* et *theos*[94]. On notera pourtant que les *angeloi* ne sont pas au nombre des puissances surnaturelles convoquées dans les imprécations anatoliennes pour protéger les tombeaux[95].

Des « petites » divinités dans les réseaux panthéoniques ?

Pour terminer, j'élargirai la focale de l'agentivité aux réseaux de relation au sein des collectivités divines[96] qui exercent leur autorité dans et sur les villages[97] – au point que les inscriptions les désignent parfois avec

92. Voir T. Galoppin, « "Ô bienheureux myste de la magie sacrée !" », p. 455-456 : « la *teletê*, dans le cadre d'un rituel avec *paredros*, instaure une relation privilégiée entre un praticien et une divinité ».
93. *PGM* I, 96-97. Je remercie Thomas Galoppin de m'avoir assistée sur ce corpus.
94. *I.Klaudiu polis* 9, IV, 15-16. Sur le sens de *kyrios*, voir N. Belayche, « Kyrios and despotes », p. 87-115.
95. Voir J. Strubbe, APAI ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ ; un seul cas (nº 19) implore : [θεῷ Ὁ]σίῳ τε Δικαίῳ χεῖρας ἀεί[ρω]. On ne trouve les *angeloi* que dans des milieux (judéo-)chrétiens, voir R. H. Cline, *Ancient Angels*, p. 77-104 (« Angels of the grave »).
96. Par exemple G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nos 18, 19, 33 (« les dieux ») et 47 (« les grands dieux ») ; nos 16, 17 et 20 (« les dieux de Peraudos ») ; et Id., « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 149, 12-13 (τὴν θεὸν κ̣αὶ [το]ὺς σὺν αὐτῇ πάντες [*scil. theous*]). Ils sont souvent appelés « les dieux de [tel lieu] », par exemple *ibid.*, nº 168 en 242-243, les θεοὶ Ταζηνοί de l'actuelle Kavaklı (Ta[s]za [?]), qui « must have included at least Meter or Thea Tazene... and Meis Petraeites » (p. 62).
97. Par exemple G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 40 (κώμην βασιλεύοντες) et Id., « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 144 à Kollyda (Μεγάλη Μήτηρ Αναειτις καὶ Μεὶς Τιαμου καὶ Μεὶς Οὐράνιος Κόλλυδα κατέχοντες καὶ ἡ δύναμις αὐτῶν). Voir N. Belayche, « "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur..." », p. 257-269 (avec bibl. ant.).

le vocabulaire des institutions civiques (Sénat, conseil)[98]. Le corpus des textes dits de confession est spécialement éclairant en ce qu'il atteste de mondes divins pluriels en action[99], au sein desquels certaines puissances sont exaltées et acclamées – notamment des « Zeus », des « Mère » et des « Mên ». Ces dernières contribueraient-elles à distancier des « petites » divinités ? À l'examen, c'est la collaboration qui prévaut – a fortiori lorsqu'il s'agit de formes localement différenciées du même dieu[100] ; les partages des tâches sont variables, selon que tous les dieux envoient des ordres en commun ou qu'une déesse punit (Artémis *Anaeitis*), mais que la stèle est également érigée pour Mên Tiamou[101].

Un texte pose d'emblée les liens entre les puissances divines. Sa gravure sous Néron discrédite s'il en était encore besoin toutes les interprétations des stèles dites de confession qui témoigneraient d'une « religiosité » tardive ou sous influence chrétienne :

1 Μεγάλη Μήτηρ Μηνὸς Ἀξιοττη-
νοῦ· Μηνὶ Οὐρανίῳ, Μηνὶ Ἀρτεμι-
δώρου Ἀξιοττα κατέχοντι ...[102].
7 Σὺ γάρ με, κύριε, αἰχμαλωτιζόμε-
νον ἠλέησες. ...
10 μεγάλαι (αἱ) σαὶ νεμέσεις, μέγα σοι
τὸ δωδεκάθεον τὸ παρὰ σοὶ κα-
τεκτισμένον. ...
18 ... Μέγας οὖν ἐστι
Μεὶς Ἀξιοττα κατέχων· τὸ εἰκα-
νόν μοι ἐποίησας· εὐλογῶ ὑμεῖν.

98. Voir G. Petzl, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 146 qui recherche l'apaisement auprès de trois divinités, « le grand sénat et le conseil *(synklêtos)* des dieux », ainsi que la *katoikia* (le village) et le *hieros doumos* (l'association locale). Voir aussi Id., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 5 (*infra* n. 106).

99. De façon générale, les dieux sont réputés pour être ἐπιφανεῖς, voir Zeus Panamaros et Hécate à Stratonicée, *I.Stratonikeia* 10, 15, 505, 512, etc.

100. Par exemple G. Petzl, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 148 (Silandos le 10 janvier 99), Meis *ex Attalou* (le fondateur du sanctuaire) et Mên Labana sur des questions de propriétés divines. Mêtêr Hipta et Zeus Sabazios ont des hiérodules communs, G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 49.

101. Respectivement : *ibid.*, nº 53 ; Id., « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 155.

102. Même adresse dans G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 55, où n'est notée pourtant que la *dynamis* de Mên.

21 Date (le 2 du mois de Panemos 57/58 de notre ère)[103].

L'acclamation initiale de la Mère est un hommage rendu à la génitrice du grand dieu céleste concerné, titulaire (*kyrios*, l. 7)[104] du sanctuaire d'Axiotta : Mên Artemidorou. Dans l'*eulogia* qui suit[105], sont acclamées ses qualités, dont (l. 10-12) ses puissances justicières (ses *nemeseis*) et « le *dôdekatheon* qui est établi auprès de lui ». Si le *dôdekatheon* demeure obscur (douze dieux qui partagent son sanctuaire ?), assurément les *nemeseis* sont des figures d'action de sa puissance, comme les deux *angeloi* évoqués plus haut dans un contexte similaire. Sont-ce pour autant de « petites » divinités ? L'inscription de Theodoros, plus récente de deux siècles (elle date de 235/236), fournit des éléments de réponse car son historiette détaille quels sont les dieux en action[106]. Les quatre premières lignes pourraient sembler dessiner un monde divin simple : *hoi theoi*, les dieux (ὑπὸ τῶν θεῶν), identifiés ensuite : Zeus et le grand Mên Artemidorou (ὑπὸ τοῦ Διὸς κὲ τοῦ <Μηνὸς> μεγάλου Ἀρτεμιδώρου). Mais les malheurs de ce hiérodule – il est « *doulos* des dieux de Nonos (δοῦλος ὢν τῶν θεῶν τῶν ἐν Νονου) » –, pêcheur sexuel impénitent malgré trois rites piaculaires, montrent que le réseau des dieux est bien plus complexe et le sanctuaire sans doute partagé[107]. À partir de la ligne 18 est rapporté un procès rituel devant le *synklètos* / le conseil des dieux, au cours duquel Zeus intervient comme le *paraklètos* du délinquant. Celui-ci interpelle d'abord le conseil :

---

103. G. Petzl, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », n° 56 ; trad. H. Malay, « A praise on men Artemidorou Axiottenos », p. 14 : « Great is the Mother of Men Axiottenos! Glykon, son of Apollonios, and Myrtion the wife of Glykon (set up this) praise to heavenly Men, Men Artemidorou ruling over Axiotta because of the safety of themselves and of their own children. Because you showed mercy upon me, o Lord, when I was imprisoned. Great is your quality of holiness, great is your quality of justice, great is your victory, great are your acts of revenge, great is the Dodekatheon which is located next to you! I have been imprisoned by Demainetos, son of (my) brother, because I abandoned (sold?) my property and gave you my support as if you had been my child. But you locked me out and imprisoned me as if I were not (your) uncle, but a criminal. Great is, therefore, Meis ruling over Axiotta: you satisfied me! I praise you! In the year 142, on the 2nd day of the month Panemos. »
104. Voir *supra* n. 94.
105. Voir N. Belayche, « L'*eulogia* dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », p. 17-38, en part. p. 30-32.
106. G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 5. Ce texte si riche a souvent été étudié, notamment par A. Chaniotis, « Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien », p. 353-384, mais sous l'angle des institutions et pas sous celui des réseaux divins.
107. D'autres cas existent, G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 76 (Zeus Sabazios et Artémis Anaitis partagent un bois sacré / *alsos*) ; n° 120 (un σύνβωμον dans le sanctuaire d'Apollon Lairbénos) ; n° 109 ? (très lacunaire).

> 19 Vois, je l'ai puni pour ce qu'il a fait, mais maintenant qu'il a apaisé les dieux (νῦν δὲ εἱλαζομένου αὐτοῦ τοὺς θεοὺς) et qu'il a inscrit la stèle, il a levé les fautes.
> 22 Zeus interrogé par le conseil (des dieux) : « j'ai été propitié par la stèle qu'il m'a érigée, au jour que j'avais ordonné. Tu peux ouvrir la prison. Je libère le condamné après un an et dix mois ».

Alors que Zeus est le seul actif dans la punition et dans la libération, et bien que le grand Mên ait permis avec Zeus que Theodoros « retrouve ses esprits (κατὰ τὸ ἐφρενωθείς) » (l. 2-5), les dieux de Nonos sont juges et partie, puisqu'ils sont aussi propitiés par la stèle (l. 20), même si Zeus la revendique comme sienne (l. 22-23). Tout ce beau monde a décidément des postes différents, *proprii*, mais tous sont aussi importants dans ce qui s'est joué entre eux et Theodoros.

Les jeux entre le singulier et le pluriel qu'on vient de croiser sont fréquents et dénotent des collaborations malgré la prééminence d'un titulaire divin dans les sanctuaires. On peut peut-être y déceler la puissance des collectifs (des « communs » dirait-on aujourd'hui) divins comme humains dans ces bourgs et villages[108]. Dans la région de Sattai, Apolaustos a juré par Meis Axiottenos et s'étant parjuré, Mên l'a puni ; mais il a dû apaiser « les dieux *(tous theous)* » par un *lutron*, une rançon[109]. Non loin de là, le village de Perkos/on était régulé par « des dieux *(hoi theoi)* » parmi lesquels Zeus *oreitês* semble dominer, même si une autre stèle déclare que c'est « Mên Axiottênos qui règne sur Perkos/on »[110] et que les deux dieux sont distincts. Quoi qu'il en soit pour mon propos de ces variations d'attributs onomastiques, à l'issue du processus rituel, ce sont toutes les *nemeseis* qui sont acclamées : Μεγάλαι νεμέσις ἐν Πέρκῳ, c'est-à-dire les puissances justicières de tous les dieux[111]. Dans cette même Lydie au début du IIe siècle (en 118/119), Trophimè avait été appelée au service d'un dieu,

108. Voir la *katoikia* des Tazéniens qui érige le sceptre pour protéger les biens menacés de deux orphelins, G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 35.
109. G. Petzl, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 127 (en 173/174). Dans Id., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 35, la stèle est offerte à Mên Petraeitês et à Mên Labanes, mais seul « *ho theos* » montre « ses puissances ». Serait-ce le même dieu sous deux formes ?
110. *Ibid.*, nº 6 : Μηνὶ Ἀξιοττηνῷ Περκον βασιλεύοντα.
111. *Ibid.*, nº 7 (fin du IIe – début du IIIe siècle).

comme hiérodule probablement[112] ; le dieu est sans doute Mên Artemidôrou Axiottênos qui règne sur le bourg de Koresa, donc sur ses biens. Ayant rechigné, elle fut punie selon la justice implacable de ces textes *(nemesis)*. Elle consulte alors trois divinités – outre Mên qui est attendu, la Mère Tarsènè et Apollon Tarsios, qui portent deux topiques locaux[113]. Mais la réponse qui révèle la propitiation ne vient que d'un seul des trois (ἐκέλευσεν est au singulier) et Trophimè doit se mettre au service « des dieux » au pluriel – sans doute les trois. D'une hiérodulie de Mên, elle passe à un service de tous les dieux « établis autour de lui », pour citer une formule déjà rencontrée[114].

Conclusion

Plusieurs projets récents de comparaison entre réalités religieuses grecques et romaines ont finalement conclu à l'importance des différences – à des « génies » respectifs pour parler comme Albert Grenier et Louis Gernet[115] – par-delà une très large identité supposée[116], surtout à l'époque impériale pour laquelle certains savants ont pu parler de « religion gréco-romaine »[117]. Il me semble que ce dossier, qui n'a rien d'exhaustif puisque j'ai privilégié des documents qui paraissaient de prime abord les plus porteurs pour le questionnement (*angelos*, *theios/n*, textes dits de confession), confirme cette tendance. Face à la notion de « petite » divinité établie sur des bases latines, je n'ai pas trouvé dans la documentation de la *praxis* en Anatolie romaine de cas pertinents lorsqu'on examine l'agentivité des puissances divines. Des formes divines pourtant spécifiques

112. *Ibid.*, nº 57. Sur les hiérodules, voir M. Ricl, « Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », p. 87-90.
113. Voir G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, nº 3 (Mên qui règne sur Tarsi).
114. Des cas similaires sont fréquents, voir *ibid.*, nº 70 (toute une fratrie offre sa dédicace à la *thea* Anaitis [une Mère] et à Mên Tiamou, mais seule la Mère a été propitiée par un *hieropoêma*) ; Id., « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », nº 71 (Mên Axiettênos est insulté et châtie, et ordonne en réparation de dresser les statues de deux autres dieux, Mên Tiamou et l'Anaitis).
115. A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art* ; L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*. Évidemment les deux ouvrages sont à bien des égards dépassés.
116. On le savait déjà pour le sacrifice. Voir aussi C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et G. Pironti (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains.*
117. Par exemple J. B. Rives, « Graeco-Roman Religion in the Roman Empire ».

à un champ d'action (« fonctionnalité, spécialisation, et qualité de *proprius/a* » selon la définition) – comme Hermès ou les *angeloi*, le feu au côté de Hestia, les *paredroi* pour les magiciens, les *nemeseis* et les dieux qui ne sont pas *kyrioi* d'un sanctuaire, – apparaissent comme la projection de la divinité, quelle qu'elle soit, son objectivation lorsqu'elle interagit avec les hommes. Dans des réseaux panthéoniques où un (voire plusieurs) dieux dominent – par leur statut de maître du village, par les acclamations qui les distinguent, ou par leurs actions justicières intraitables –, c'est la collectivité divine dans son ensemble qui collabore à égalité, chacun dans son rôle, et à l'arrivée, qui est l'objet des honneurs des hommes. Comme un test exemplaire du fonctionnement du polythéisme.

Bibliographie[118]

Belayche, Nicole, « *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *Archiv für Religionsgeschichte* 7 (2005), p. 34-55.

—, « "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur…". *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », dans A. Vigourt *et al.* (dir.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris 2006, p. 257-269.

—, « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », dans L. de Blois, P. Funke et J. Hahn (dir.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings from the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30-July 4, 2004*, Leyde, Boston 2006, p. 66-81.

—, « Du texte à l'image : les reliefs sur les stèles "de confession" d'Anatolie », dans S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky et C. Pouzadoux (dir.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Naples 2008, p. 181-194.

—, « "Un châtiment en adviendra". Le malheur comme signe des dieux dans l'Anatolie impériale », dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre et F. Schmidt (dir.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde, Boston 2012, p. 319-342.

—, « *Deus deum… summorum maximus* (Apuleius). Ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », dans S. Mitchell et P. Van Nuffelen (dir.), *One God. Studies in Pagan Monotheism and related religious ideas in the Roman Empire*, Cambridge 2010, p. 141-166.

118. Je n'ai pas pu utiliser P. Thonemann, *The Lives of Ancient Villages. Rural society in Roman Anatolia*, Cambridge 2022.

—, « *Angeloi* in Religious Practices of the Imperial Roman East », *Henoch* 32 (2010), p. 45-65.
—, « Les dédicaces “au divin (τῷ Θείῳ)” dans l’Anatolie impériale », dans M. de Souza, A. Peters-Custot et F.-X. Romanacce (dir.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l’Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne 2012, p. 181-194.
—, « La Mater Magna, Megalè Mètèr ? », dans C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et G. Pironti (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains : panthéons en dialogue à travers l’histoire et l’historiographie*, Rome 2016, p. 45-54.
—, « L’*eulogia* dans l’épigraphie religieuse de l’Anatolie impériale », dans A. Timotin et P. Hoffmann (dir.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l’Antiquité*, Turnhout 2020, p. 17-38.
—, « Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences », dans V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke et E. R. Urciuoli (dir.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin, Boston 2020, p. 87-115.
—, « “Toutes derrière et elle devant”. Les figures impériales dans le “panthéon” d’Éphèse », dans L. Locatelli, É. Piguet et S. Podestà (dir.), *Constructions identitaires en Asie Mineure (VIII^e^ s. avant J.-C. – III^e^ s. après J.-C.)*, Besançon 2021, p. 271-297.
—, « Henotheism, a “Consistent” Category of Polytheism », dans K. Beerden et F. G. Naerebout (dir.), *Coping with Versnel. A Roundtable on Religion and Magic*, Leyde, Boston 2023, p. 255-280. DOI : https://doi.org/10.1163/9789004538450_012.
Bonnet, Corinne, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.
—, Lannoy, Annelies, Praet, Danny (dir.), *« Mon cher Mithra... ». La correspondance entre Franz Cumont et Alfred Loisy*, vol. I, Paris 2019.
—, Pirenne-Delforge, Vinciane, Pironti, Gabriella (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l’histoire et l’historiographie*, Bruxelles, Rome 2016.
Bowersock, Glenn W., « Les anges païens de l’Antiquité tardive », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 24 (2013), p. 91-104.
Canzobre Martínez, Isabel, « Remarks on the categorisation of the Divine in the *PGM* », dans A. Mastrocinque, J. E. Sanzo et M. Scapini (dir.), *Ancient Magic. Then and Now*, Stuttgart 2020, p. 233-255.
Carbon, Jan-Mathieu, Chaniotis, Angelos, « The God of “NN” (in Anatolia): Fossilised Founders or Meaningful Epicleseis? », à paraître.
Chaniotis, Angelos, « Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens », dans G. Thür et J. Vélissaropoulos-Karakostas (dir.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschicht*, Cologne, Weimar, Vienne 1997, p. 353-384.

—, « Under the Watchful Eyes of the Gods: Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor », dans S. Colvin (dir.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, vol. XXXI, Cambridge 2004, p. 1-43.

—, « Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults », dans S. Mitchell et P. Van Nuffelen (dir.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, p. 112-140.

Ciraolo, Leda Jean, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri », dans M. Meyer et P. Mirecki (dir.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde, New York 1995, p. 279-295.

Cline, Rangar H., *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leyde, Boston 2011.

Cumont, Franz, « Les mystères de Sabazius et le judaïsme », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 50-1 (1906), p. 63-79.

—, « Les anges du paganisme », *Revue de l'histoire des religions* 72 (1915), p. 159-182.

Detienne, Marcel, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), p. 57-72.

Edelstein, Emma J., Edelstein, Ludwig, Ferngren, Gary B., *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, vol. II, Baltimore, Londres 1998 (1945[1]).

Elm, Dorothee, « Die Kontroverse über die "Sondergötter" – Ein Beitrag zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Handbuches, Religion und Kultus der Römer' von Georg Wissowa », *Archiv für Religionsgeschichte* 5-1 (2003), p. 67-79.

Faraone, Christopher A., Obbink, Dirk (dir.), Magika Hiera: *Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, New York 1991.

François, Gilbert, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ *dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957.

Frija, Gabrielle, *Prosopographie des prêtres du culte impérial dans les cités de la province romaine d'Asie*, 2010. URL : https://www.pretres-civiques.org/pretres/cites/63?page=1, consulté le 13 octobre 2022.

Galoppin, Thomas, « "Ô bienheureux myste de la magie sacrée !". Mystères et *teletai* dans les papyrus "magiques" grecs », dans N. Belayche, F. Massa et P. Hoffmann (dir.), *Les mystères au II^e^ siècle de notre ère : un tournant*, Turnhout 2021, p. 435-461.

Gatier, Pierre-Louis, « Inscriptions religieuses de Gérasa », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 26 (1982), p. 269-275.

Georgoudi, Stella, « Qu'est-ce qu'une "Grande" *(Megalê)* divinité en Grèce ancienne ? », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* 8 (2021), p. 17-31.

Gernet, Louis, Boulanger, André, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932.

Grenier, Albert, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris 1925.

Habicht, Christian, *Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969.

Hall, Alan S., « The Klarian Oracle at Oenoanda », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32 (1978), p. 263-268.

HERRMANN, Peter, POLATKAN, Kemal Ziya, *Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manisa*, t. X, Vienne 1969, p. 53-55.
HIRSCHMANN, Vera, « Zwischen Menschen und Göttern. Die Kleinasiatischen Engel », *Epigraphica Anatolica* 40 (2007), p. 135-146.
HORSLEY, Gregory H. R., *The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum*, Londres 2007.
JAILLARD, Dominique, *Configurations d'Hermès. Une « théogonie hermaïque »*, Liège 2007.
JONNES, Lloyd, *The Inscriptions of the Sultan Dagi I*, Bonn 2002.
KAIZER, Ted, *The Religious Life of Palmyra*, Stuttgart 2002.
LIVREA, Enrico, « Sull'iscrizione teosofica di Enoanda », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 122 (1998), p. 90-96.
LLOYD, Alan B. (dir.), *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*, Londres 1997.
MALAY, Hasan, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Vienne 1994, n° 184.
—, « A praise on men Artemidorou Axiottenos », *Epigraphica Anatolica* 36 (2003), p. 13-18.
—, « Dedication of a Herm to Zeus Ariou », *Epigraphica Anatolica* 37 (2004), p. 179-180.
MAREK, Christian, « Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien », *Epigraphica Anatolica* 32 (2000), p. 129-146.
—, FREI, Peter, RENDALL, Steven, *In the Land of a Thousand Gods. A History of Asia Minor in the Ancient World*, Princeton 2016.
MERKELBACH, Reinhold, STAUBER, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, vol. III, Leipzig 2001.
MILIK, Joseph Thadée, *Recherches d'épigraphie proche-orientale*, t. I, Paris 1972.
MITCHELL, Stephen, *Anatolia*, t. II, Oxford 1993.
—, « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians », dans P. Athanassiadi et M. Frede (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, p. 81-148.
MÜLLER, Bruno, *Megas theos*, Halle 1913.
NILSSON, Martin P., « The High God and the Mediator », *The Harvard Theological Review* 56-2 (1963), p. 101-120.
NOCK, Arthur D., « Oracles théologiques », *Revue des études anciennes* 30-4 (1928), p. 282-289.
—, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972.
PACHOUMI, Eleni, « Divine Epiphanies of *Paredroi* in the *Greek Magical Papyri* », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 51 (2011), p. 155-165.
PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, Oakland 2017.
—, « Zeus-plus », dans C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert-Llorca *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017, p. 309-320.

Perea Yébenes, Sabino, « El voto de un arcarius Moesiae a Telesforo de Pérgamo por la salud y victoria de Trajano y el intento de asesinato del emperador al final de la Primera Guerra Dácica », *Florentia Iliberritana* 17 (2006), p. 169-190.

Perfigli, Micol, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pise 2004.

Perrin, Michel-Yves, « "Rendre un culte aux anges à la manière des Juifs". Quelques observations nouvelles d'ordre historiographique et historique », *Mélanges de l'École française de Rome* 114-2 (2002), p. 669-700.

Petzl, Georg, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn 1994.

—, « Göttliche Hilfe bei Verlust », dans P. Brun (dir.), *Scripta Anatolica. Hommages à Pierre Debord*, Bordeaux 2007, p. 331-340.

—, « Sur des noms de dieux dans l'épigraphie de l'Asie Mineure : différents degrés d'abstraction », dans N. Belayche, P. Brulé *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, p. 70-78.

—, « *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*: Supplement », *Epigraphica Anatolica* 52 (2019), p. 1-105.

Pleket, Henry Willy, « Religious History as the History of Mentality: the "believer" as servant of the deity in the Greek world », dans H. S. Versnel (dir.), *Faith, Hope and Worship*, Leyde 1981, p. 152-192.

Prescendi, Francesca, « Religion de Rome et du monde romain », *Annuaire EPHE-SR* 129 (2022), p. 235-242. URL : https://journals.openedition.org/asr/4099, mis en ligne le 7 juin 2022, consulté le 13 octobre 2022.

—, « Les petits dieux des Romains : définitions et agentivité », dans J.-P. Albert, A. Kedzierska Manzon (dir.), *Entre évitement et alliance. Formes mineures du divin*, Turnhout 2024, p. 23-40.

Queyrel, François, « Inscriptions et scènes figurées peintes sur le mur de fond du xyste de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique* 125-1 (2001), p. 333-387.

Renberg, Gil H., *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, vol. II, Leyde 2017.

Ricl, Marijana, « Hosios kai dikaios », *Epigraphica Anatolica* 18 (1991), p. 1-70.

—, « Hosios kai dikaios. Nouveaux monuments », *Epigraphica Anatolica* 20 (1992), p. 95-100.

—, « *CIG* 4142. A Forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia », *Epigraphica Anatolica* 29 (1997), p. 35-43.

—, « Society and economy of rural sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », *Epigraphica Anatolica* 35 (2003), p. 77-101.

—, « Newly published and unpublished inscriptions for Hosios and Dikaios and their contribution to the study of the cult », dans E. Winter (dir.), *Vom Euphrat bis zum Bosporus. Kleinasien in der Antike*, Bonn 2008, p. 563-579.

Rives, James B., « Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches », *Currents in Biblical Research* 8-2 (2010), p. 240-299.

ROBERT, Louis, *Hellenica. Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. X, Paris 1955.
—, « Reliefs votifs et cultes d'Anatolie », *Anatolia* 3 (1958), p. 103-136.
RÜPKE, Jörg (dir.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, Oxford 2007.
SAMAMA, Évelyne, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève 2003.
SANTORO, Marcella, *Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus Graecis et Latinis*, Milan 1974.
SANZO, Joseph E., « Deconstructing the deconstructionists: A response to recent criticisms of the rubric "Ancient magic" », dans A. Mastrocinque, J. E. Sanzo et M. Scapini (dir.), *Ancient Magic: Then and Now*, Stuttgart 2020, p. 25-46.
SCHEID, John, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action », *Archiv für Religionsgeschichte* 1-2 (1999), p. 184-203.
—, SVENBRO, Jesper, « Les *Götternamen* de Hermann Usener : une grande théogonie », dans N. Belayche, P. Brulé *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, p. 93-103.
SHEPPARD, Anthony R. R., « Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor », *Talanta* 12-13 (1980-1981), p. 77-101.
SOKOLOWSKI, Franciszek, « Sur le culte d'Angelos dans le paganisme grec et romain », *The Harvard Theological Review* 53-4 (1960), p. 225-229.
STRUBBE, Johan, APAI ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor*, Bonn 1997.
USENER, Hermann, *Götternamen. Versuch einer lehre von der religiösen begriffsbildung*, Bonn 1896.
VERSNEL, Henk S., « Religious Mentality in Ancient Prayer », dans H. S. Versnel (dir.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*, Leyde 1981, p. 1-64.
—, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans C. A. Faraone et D. Obbink (dir.), Magika Hiera. *Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford 1991, p. 60-95.
—, *Coping with the gods, Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde 2011.
—, « Polytheism and Omnipotence: Incompatible? », C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert-Llorca *et al.* (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017, p. 241-261.

Illustrations

INTERQUE CUNCTOS ULTIMUM DEOS NUMEN? RÉFLEXIONS SUR LA MISE EN IMAGE DES STATUES DIVINES DANS LES « PAYSAGES SACRO-IDYLLIQUES »

Stéphanie Wyler

Fig. 1a. Vue d'ensemble du « salon noir » (pièce 15) de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase. New York, Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 1920, 20.192.1 https://www.metmuseum.org/art/collection/search/775572 (OA).

Fig. 1b. Détail du précédent, vignette au centre du mur nord.

Fig. 2. Panneau de stuc sur le plafond du *cubiculum* D de la villa de la Farnésine à Rome. Rome, Museo Nazionale Romano (Palazzo Massimo), inv. 1037.
Photo S. Wyler, sur concession de la Soprintendenza per I Beni Archeologici di Roma.

Fig. 3. Paysage au centre de la paroi orientale du « salon rouge » (pièce 16) de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 147502.
Photo S. Wyler, sur concession du Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo – Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Fig. 4. Détail d'un compartiment du grand columbarium de la villa Doria Pamphilj.
Rome, Museo Nazionale Romano.
Photo S. Wyler, sur concession du Ministero della cultura – Museo Nazionale Romano.

Fig. 5a. Paysage au centre de la paroi nord du « salon rouge » (pièce 16) de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 147501. Photo S. Wyler, sur concession du Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo – Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

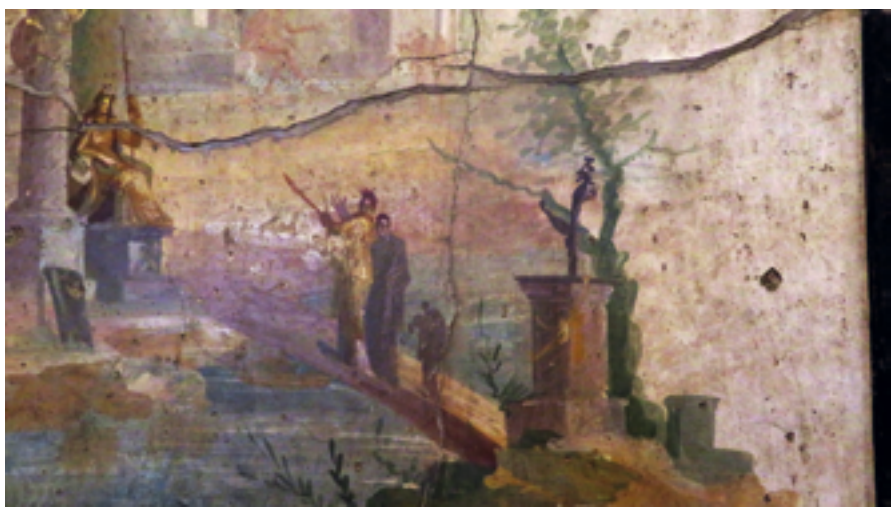


Fig. 5b. Détail du précédent.

Fig. 6. Paysage provenant de la villa des Papyri à Herculanum. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9399. Photo S. Wyler, sur concession du Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo – Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Fig. 7. Paysage provenant d'Herculanum. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9513. Photo S. Wyler, sur concession du Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo – Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Fig. 8. Paysage de l'*ambulacrum* F (mur sud, section est, entrecolonnement central) de la villa de la Farnésine à Rome.
Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1232. Photo S. Wyler, sur concession de la Soprintendenza per I Beni Archeologici di Roma.

Fig. 9. Panneau de stuc sur le plafond du *cubiculum* D de la villa de la Farnésine à Rome. Rome, Museo Nazionale Romano (Palazzo Massimo), inv. 1037.
Photo S. Wyler, sur concession de la Soprintendenza per I Beni Archeologici di Roma.

Fig. 10. Pompéi, Maison du Chirurgien (VI, 1, 10), pièce 19, paroi est. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9018. Photo S. Wyler, sur concession du Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo – Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Fig. 11. Détail d'un compartiment du grand columbarium de la villa Doria Pamphilj. Rome, Museo Nazionale Romano.
Photo S. Wyler, sur concession du Ministero della cultura – Museo Nazionale Romano.

Fig. 12. Détail d'un paysage de l'*ambulacrum* F (mur sud, section centrale, entrecolonnement 8) de la villa de la Farnésine à Rome. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1233. Photo S. Wyler, sur concession de la Soprintendenza per I Beni Archeologici di Roma.

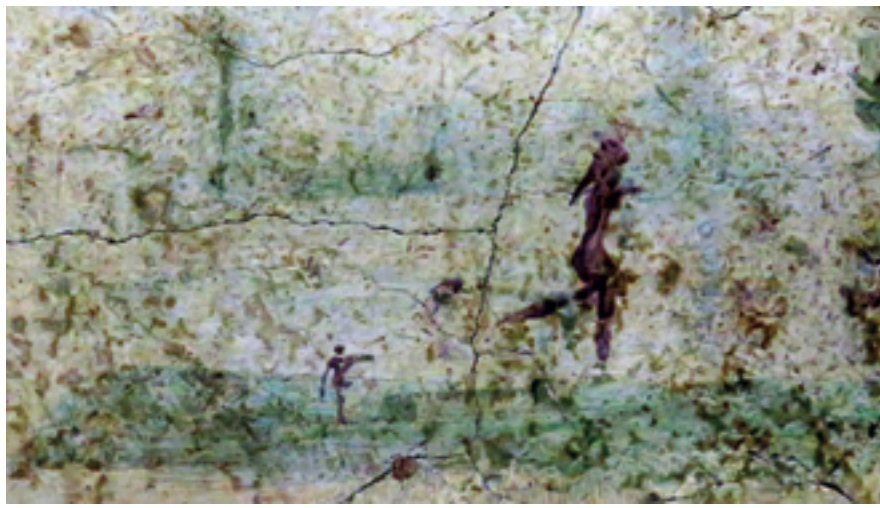


Fig. 13. Détail d'un paysage de l'*ambulacrum* F (mur sud, section centrale, entrecolonnement 6) de la villa de la Farnésine à Rome. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo, inv. 1233. Photo S. Wyler, sur concession de la Soprintendenza per I Beni Archeologici di Roma.

LES DIEUX AU TRAVAIL : UN REFLET DES HIÉRARCHIES SOCIO-ÉCONOMIQUES DES GENS DE MÉTIER

Aude Durand

n. 12
n. 11
n. 10
n. 9
n. 8
6 : image d'un aigle et d'un paon (référence à Jupiter et Junon ?)
Dessin (3) de G. Marsigli (1834), aquarelle (4) de G. Marsigli (1828) et cliché (1) tiré de A. Ciarallo, E. De Carolis (dir.), *Pompeii: Life in a Roman Town*, Milan 1999, p. 121.

Fig. 1. En façade d'un établissement pompéien (VI, 7, 8-11), personnages divins et personnages mythologiques faisaient écho à l'excellence technique des artisans du bois qui devaient y officier.

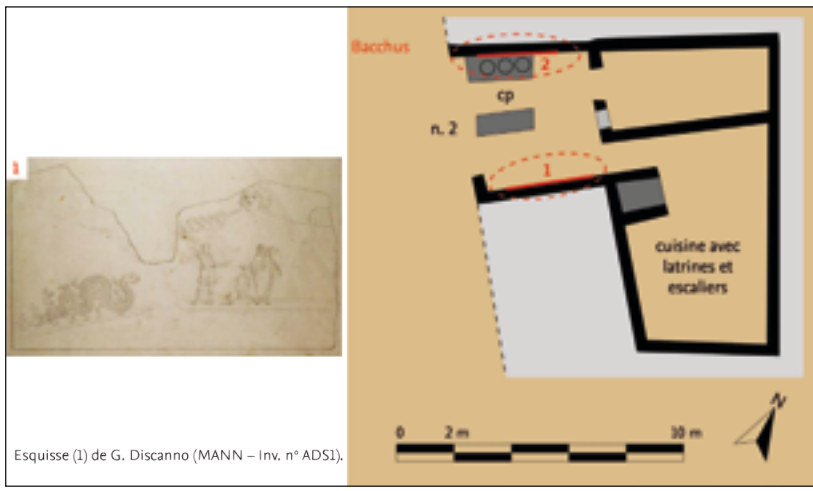


Fig. 2. Dans l'espace de vente d'un commerce alimentaire (I, 1, 2), une image de Bacchus se trouvait au-dessus du comptoir, face à une peinture traditionnelle de laraire.

Fig. 3. L'auberge d'Euxinus (I, 11, 10-12) affichait un Bacchus en façade, tandis que des aménagements destinés au culte étaient disposés dans le jardin.

Fig. 4. Une image de Priape, dieu de la fertilité et des jardins, ornait le comptoir d'un débit de boissons (I, 7, 13.14).

Fig. 5. Des *sacraria* disposés en des emplacements usuels pour des sanctuaires domestiques.

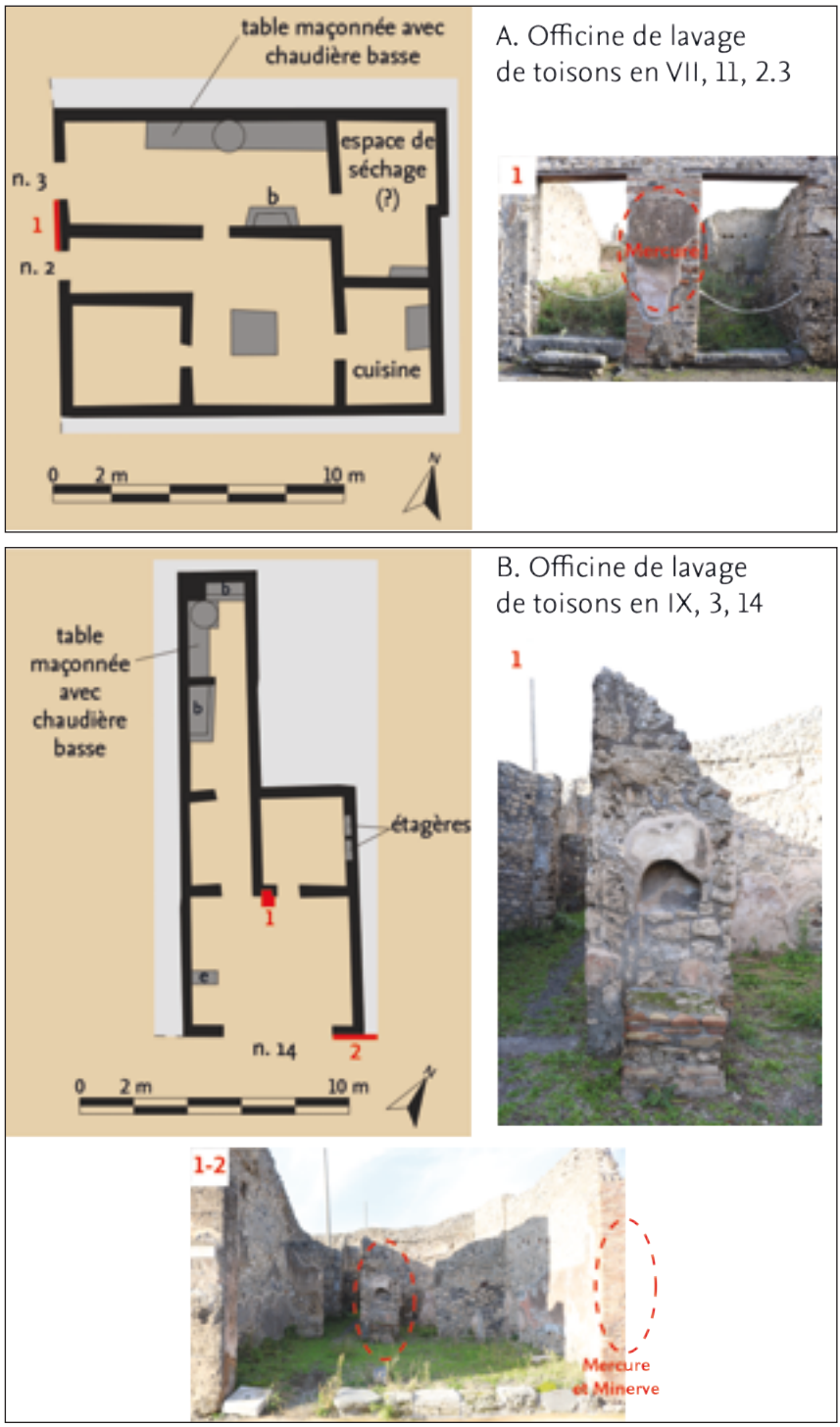
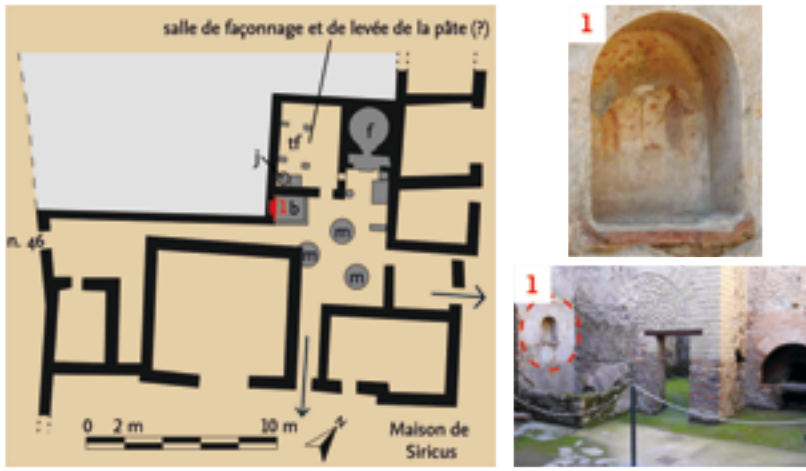


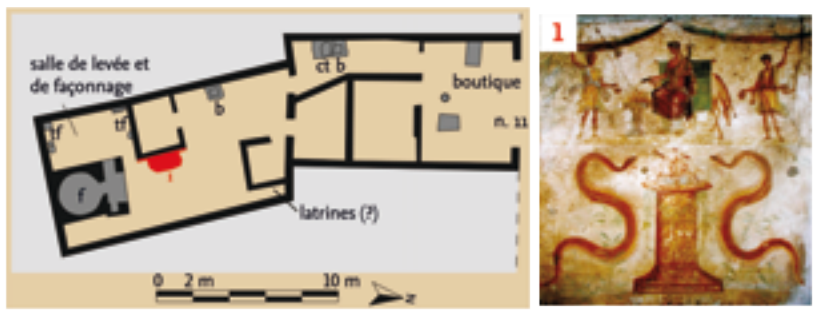
Fig. 6. Des ateliers de la filière textile affichant en façade un patronage divin adéquat.

A. Boulangerie intégrée à la Maison de Siricus (VII, 1, 25.46-47)



Plan réalisé à partir de R. Morichi, R. Paone, F. Sampaolo, *Pompei: nuova cartografia informatizzata georiferita* et de N. Monteix *et al.*, « Pompéi, *Pistrina* », *Chronique des activités archéologiques de l'École française de Rome*. DOI : https://doi.org/10.4000/cefr.328, mis en ligne le 19 décembre 2012, consulté le 3 septembre 2022, fig. 8. Cliché (1 ; niche) de B. Ferebee (2018).

B. Boulangerie en VII, 12, 11



Plan réalisé à partir de R. Morichi, R. Paone, F. Sampaolo, *Pompei: nuova cartografia informatizzata georiferita* et de N. Monteix *et al.*, « Pompéi, *Pistrina* », *Chronique des activités archéologiques de l'École française de Rome*. DOI : https://doi.org/10.4000/cefr.1380, mis en ligne le 1er juillet 2015, consulté le 3 septembre 2022,fig. 48. Cliché (1) tiré de T. Fröhlich, *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten*, pl. 1.

Fig. 7. Vesta, déesse patronne des *pistores*, veillait à la bonne cuisson du pain dans plusieurs boulangeries pompéiennes.

Boulangerie intégrée
à la Maison du Labyrinthe
(VI, 11, 8-10)
Plan réalisé à partir de R. Morichi, R. Paone, F. Sampaolo, *Pompei: nuova cartografia informatizzata georiferita* et de N. Monteix *et al.*, « Pompéi, *Pistrina* », *Chronique des activités archéologiques de l'École française de Rome.* DOI : https://doi.org/10.4000/cefr.954, mis en ligne le 23 mai 2013, consulté le 3 septembre 2022, fig. 8.
Dessin de G. Abbate (1840 ; MANN – Inv. n° ADS376).
n. 9
n. 10
0 4 m 20 m

Fig. 8. Des associations de dieux à l'image d'un contexte socio-économique propre à la Maison du Labyrinthe (VI, 11, 8-10).

Fig. 9. *Sacrarium* principal de la Maison du Sarno (I, 14, 6.7), plaçant sous l'égide des dieux, les affaires d'un *dominus* dans ses *praedia rustica*.

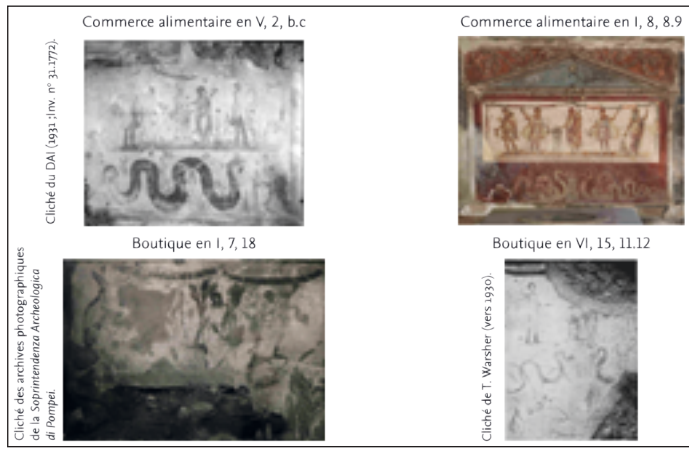

Commerce alimentaire en V, 2, b.c
Commerce alimentaire en I, 8, 8.9
Cliché du DAI (1931 ; Inv. n° 31.1772).
Boutique en I, 7, 18
Boutique en VI, 15, 11.12
Cliché des archives photographiques de la Soprintendenza Archeologica di Pompei.
Cliché de T. Warsher (vers 1930).

Fig. 10. Lares et *Genius paterfamiliaris*, puissances divines reflétant une économie gérée par les pères de famille et déployée dans des lieux de métier habités.

Clichés (1) des archives photographiques de la Soprintendenza Archeologica di Pompei et (1-2 et 2) de S. A. Jashemski (1959 et 1964).

Fig. 11. En façade de l'atelier de feutre de Verecundus (IX, 5, 5-7), les représentations des divinités tutélaires surplombaient les scènes figurant les activités marchandes et artisanales qui y avaient lieu.

Fig. 12. Hermes, possible *institor* en charge de l'auberge en I, 1, 6.8-9, apparaissait au centre du laraire de l'établissement, au-dessous du *Genius paterfamiliaris*.

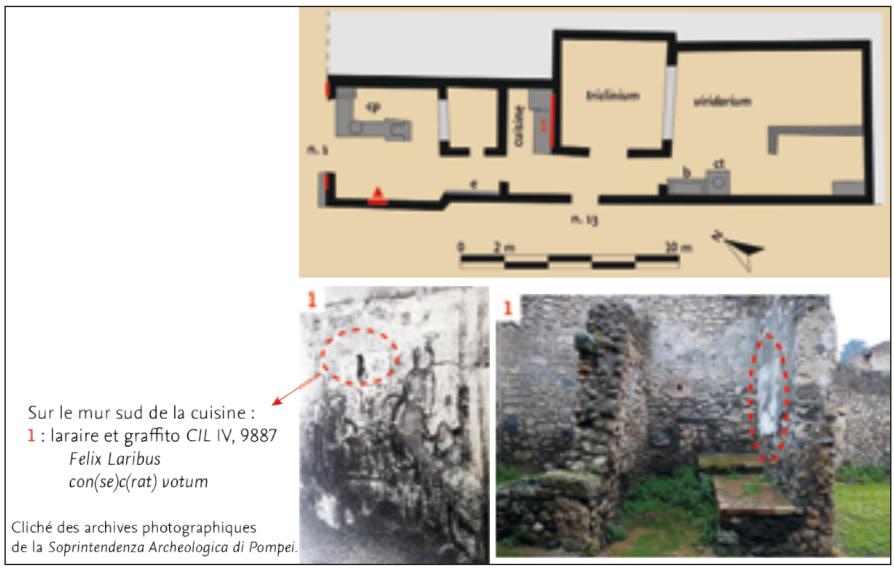


Fig. 13. Felix, probablement l'esclave gérant le commerce alimentaire en II, 1, 1.13, consacra un vœu aux Lares.

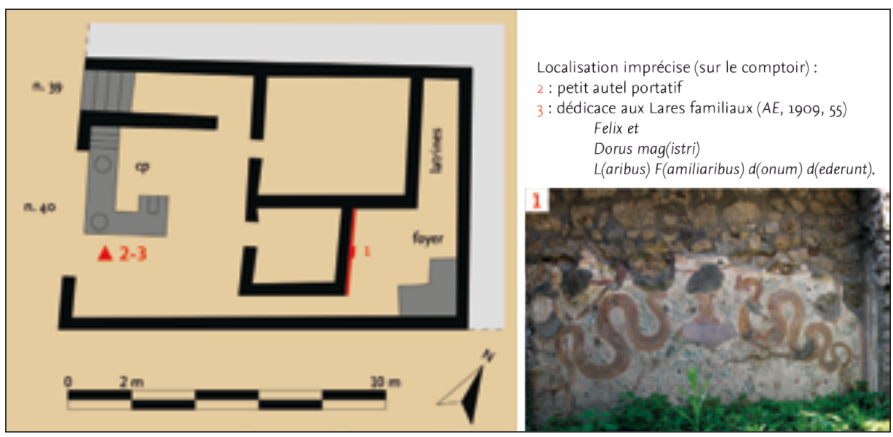


Fig. 14. Les Lares familiaux d'un restaurant pompéien (VI, 16, 40) reçurent une dédicace de deux *magistri*, Felix et Dorus.

LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX

***Umbrae, daemonia* et *nomina inania* : classifications et fonctions des « petites divinités » chez Tertullien et Arnobe**

Francesco MASSA

Figure 1. La hiérarchie des divinités romaines d'après le traité *Aux païens* de Tertullien 85

***Interque cunctos ultimum deos numen ?* Réflexions sur la mise en image des statues divines dans les « paysages sacro-idylliques »**

Stéphanie WYLER

Figure 1a. Vue d'ensemble du « salon noir » (pièce 15) de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase 427

Figure 1b. Détail du précédent, vignette au centre du mur nord 427

Figure 2. Panneau de stuc sur le plafond du *cubiculum* D de la villa de la Farnésine à Rome 428

Figure 3. Paysage au centre de la paroi orientale du « salon rouge » (pièce 16) de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase 428

Figure 4. Détail d'un compartiment du grand *columbarium* de la villa Doria Pamphilj 429

Figure 5a. Paysage au centre de la paroi nord du « salon rouge » (pièce 16) de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase 430

Figure 5b. Détail du précédent 430

Figure 6. Paysage provenant de la villa des Papyri à Herculanum 431

Figure 7. Paysage provenant d'Herculanum 431

Figure 8. Paysage de l'*ambulacrum* F (mur sud, section est, entrecolonnement central) de la villa de la Farnésine à Rome 432

Figure 9. Panneau de stuc sur le plafond du *cubiculum* D de la villa de la Farnésine à Rome 433
Figure 10. Pompéi, Maison du Chirurgien (VI, 1, 10), pièce 19, paroi est 433
Figure 11. Détail d'un compartiment du grand columbarium de la villa Doria Pamphilj 434
Figure 12. Détail d'un paysage de l'*ambulacrum* F (mur sud, section centrale, entrecolonnement 8) de la villa de la Farnésine à Rome 435
Figure 13. Détail d'un paysage de l'*ambulacrum* F (mur sud, section centrale, entrecolonnement 6) de la villa de la Farnésine à Rome 435

Les dieux au travail : un reflet des hiérarchies socio-économiques des gens de métier

Aude Durand

Figure 1. En façade d'un établissement pompéien (VI, 7, 8-11), personnages divins et personnages mythologiques faisaient écho à l'excellence technique des artisans du bois qui devaient y officier 437
Figure 2. Dans l'espace de vente d'un commerce alimentaire (I, 1, 2), une image de Bacchus se trouvait au-dessus du comptoir, face à une peinture traditionnelle de laraire 437
Figure 3. L'auberge d'Euxinus (I, 11, 10-12) affichait un Bacchus en façade, tandis que des aménagements destinés au culte étaient disposés dans le jardin 438
Figure 4. Une image de Priape, dieu de la fertilité et des jardins, ornait le comptoir d'un débit de boissons (I, 7, 13.14) 439
Figure 5. Des *sacraria* disposés en des emplacements usuels pour des sanctuaires domestiques 439
Figure 6. Des ateliers de la filière textile affichant en façade un patronage divin adéquat 440
Figure 7. Vesta, déesse patronne des *pistores*, veillait à la bonne cuisson du pain dans plusieurs boulangeries pompéiennes 441
Figure 8. Des associations de dieux à l'image d'un contexte socio-économique propre à la Maison du Labyrinthe (VI, 11, 8-10) 442
Figure 9. *Sacrarium* principal de la Maison du Sarno (I, 14, 6.7), plaçant sous l'égide des dieux, les affaires d'un *dominus* dans ses *praedia rustica* 442

Figure 10. Lares et *Genius paterfamiliaris*, puissances divines reflétant une économie gérée par les pères de famille et déployée dans des lieux de métier habités 443
Figure 11. En façade de l'atelier de feutre de Verecundus (IX, 5, 5-7), les représentations des divinités tutélaires surplombaient les scènes figurant les activités marchandes et artisanales qui y avaient lieu 443
Figure 12. Hermes, possible *institor* en charge de l'auberge en I, 1, 6.8-9, apparaissait au centre du laraire de l'établissement, au-dessous du *Genius paterfamiliaris* 443
Figure 13. Felix, probablement l'esclave gérant le commerce alimentaire en II, 1, 1.13, consacra un vœu aux Lares 444
Figure 14. Les Lares familiaux d'un restaurant pompéien (VI, 16, 40) reçurent une dédicace de deux *magistri*, Felix et Dorus 444

Hiérarchisées ou complémentaires ? Les puissances divines honorées dans le district minier d'*Alburnus Maior*

Federica GATTO

Tableau 1. Les autels consacrés aux dieux de la triade capitoline et à Jupiter *Depulsor* 196-197
Tableau 2. Les dieux protecteurs des ressources minières 200-201
Tableau 3. Les dieux liés aux métaux extraits à *Alburnus Maior* et à la protection de la santé des travailleurs 207-208
Tableau 4. Les puissances compétentes dans la protection des implantations minières et du site 209
Tableau 5. Les dieux liés à l'usage des ressources hydriques 210-211
Tableau 6. Les divinités protectrices des espaces boisés 213-214
Tableau 7. Les autels consacrés à Mercure, puissance protectrice du transport des métaux extraits 216

Les dieux des petits riens. Réflexions comparatives sur les hiérarchies divines dans les mondes grecs et sémitiques

Corinne BONNET, Alaya PALAMIDIS

Figure 1a. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique, toutes époques confondues 314

Figure 1b. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque archaïque 315
Figure 1c. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque classique 315
Figure 1d. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque hellénistique 316
Figure 1e. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique à l'époque impériale 316
Figure 1f. Représentation des éléments grecs de la base de données en Attique à l'époque hellénistique dont le poids est inférieur ou égal à 2 (triangles gris), ainsi que de leurs liens de co-occurrence 317
Tableau des attestations de Zeus comme seule puissance divine en Attique 319
Figure 2a. Représentation des liens de co-occurrence entre les différents éléments grecs de la base de données MAP en Attique, toutes époques confondues, dans les attestations qui nomment Zeus 321
Figure 2b. Représentation des différents éléments qui qualifient Zeus en Attique dans la base de données MAP, toutes époques confondues, et de leurs liens de co-occurrence 322
Figure 2c. Représentation des différents théonymes qui apparaissent dans les attestations de la base de données MAP nommant Zeus en Attique, toutes époques confondues, et de leurs liens de co-occurrence 322

Hiérarchies divines en pays grec : stratégies plurielles et variations contextuelles

Gabriella PIRONTI

Figure 1. Relief dédié par Xenocrateia, 400 env. av. n. è. 355

TABLE DES MATIÈRES

« Petits dieux », une catégorie opérationnelle pour l'étude des configurations divines antiques ?

Francesca PRESCENDI, Françoise VAN HAEPEREN 1

Les structures hiérarchiques du panthéon romain et la théologie

John SCHEID 9

Divinités fonctionnelles et *indigitamenta* : à la recherche des petites divinités et de leurs assemblages

Francesca PRESCENDI 21

Divinité d'un dieu. Les dieux romains qualifiés par un autre théonyme au génitif *(Lua Saturni)* : réflexions autour de la liste citée par Aulu-Gelle 13, 23

Françoise VAN HAEPEREN 51

***Umbrae, daemonia* et *nomina inania* : classifications et fonctions des « petites divinités » chez Tertullien et Arnobe**

Francesco MASSA 79

Piccole storie di piccoli dèi

Micol PERFIGLI 105

***Interque cunctos ultimum deos numen ?* Réflexions sur la mise en image des statues divines dans les « paysages sacro-idylliques »**

Stéphanie WYLER 137

Faunus omnino quid sit nescio (Cic. _Nat._ III, 15) : enquête sur la nature des faunes latins

Émilie Borron 157

Les dieux au travail : un reflet des hiérarchies socio-économiques des gens de métier

Aude Durand 177

Hiérarchisées ou complémentaires ? Les puissances divines honorées dans le district minier d'_Alburnus Maior_

Federica Gatto 193

Antenati, dei, eroi. Pantheon "fluidi" nell'Italia preromana

Massimiliano Di Fazio 221

Vénus messapienne, Vénus osque, Vénus campanienne : deux propositions

Emmanuel Dupraz 241

Puissances de l'infime : les « petits » dieux de Gubbio (III^e^-II^e^ siècles avant notre ère)

Jean-Claude Lacam 289

Les dieux des petits riens. Réflexions comparatives sur les hiérarchies divines dans les mondes grecs et sémitiques

Corinne Bonnet, Alaya Palamidis 309

Des « petits dieux » en Grèce ? Réflexions préliminaires sur le _daimōn_

Vinciane Pirenne-Delforge 331

Hiérarchies divines en pays grec : stratégies plurielles et variations contextuelles

Gabriella Pironti 349

Entre mortels et immortels : espaces et temps des nymphes

Doralice Fabiano 369

« Petites » (?) divinités, réseaux divins et agentivité des puissances dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie romaine
Nicole BELAYCHE 399

Illustrations 425

Liste des figures et des tableaux 445

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, SCIENCES RELIGIEUSES*

Volume 158
Gérard Colas
Penser l'icône en Inde ancienne
221 p., 2012, ISBN 978-2-503-54538-7

Volume 159
Annie Noblesse-Rocher (éd.)
Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves
294 p., 2013, ISBN 978-2-503-54802-9

Volume 160
Agnès Anna Nagy, Francesca Prescendi (éd.)
Sacrifices humains
274 p., 2013, ISBN 978-2-503-54809-8

Volume 161 (Série « Histoire et prosopographie » n° 9)
Olivier Boulnois (éd.) avec la collaboration de Jean-Robert Armogathe
Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987) suivi de Paul Vignaux, La Philosophie franciscaine et autres documents inédits
452 p., 2013, ISBN 978-2-503-54810-4

Volume 162
Anna van den Kerchove, Michela Zago, Michel Tardieu (éd.)
Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique, par Michel Tardieu
426 p., 2013, ISBN 978-2-503-54945-3

Volume 163 (Série « Histoire et prosopographie » n° 10)
Robert Gerald Hobbs, Annie Noblesse-Rocher (éd.)
Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel
403 p., 2013, ISBN 978-2-503-55118-0

* Tous les ouvrages peuvent être commandés sur le site de Brepols :
https://www.brepols.net/series/behe

Volume 164
Pascal Bourdeaux, Philippe Hoffmann, Nguyen Hong Duong (éd.)
Pluralisme religieux : une comparaison franco-vietnamienne. Actes du colloque organisé à Hanoi les 5-7 octobre 2007
299 p., 2013, ISBN 978-2-503-55047-3

Volume 165 (Série « Histoire et prosopographie » n° 11)
M. A. Amir-Moezzi (éd.)
Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, o.p.
420 p., 2013, ISBN 978-2-503-55026-8

Volume 166
Saška Bogevska
Les églises rupestres de la région des lacs d'Ohrid et de Prespa, milieu du XIII^e^-milieu du XVI^e^ siècle
831 p., 2015, ISBN 978-2-503-54647-6

Volume 167
Béatrice Bakhouche (éd.)
Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Gn 1, 1-8)
387 p., 2016, ISBN 978-2-503-56703-7

Volume 168
Katell Berthelot, Ron Naiweld, Daniel Stökl Ben Ezra (éd.)
L'identité à travers l'éthique. Nouvelles perspectives sur la formation des identités collectives dans le monde gréco-romain
216 p., 2016, ISBN 978-2-503-55042-8

Volume 169
Amel Guellati
La notion d'adab chez Ibn Qutayba : étude générique et éclairage comparatiste
264 p., 2015, ISBN 978-2-503-56648-1

Volume 170
Helmut Seng
Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques
149 p., 2016, ISBN 978-2-503-56518-7

Volume 171
Claudio Zamagni
L'extrait des Questions et réponses d'Eusèbe de Césarée : un commentaire
358 p., 2016, ISBN 978-2-503-55830-1

Volume 172
Clifford Ando
Religion et gouvernement dans l'Empire romain
320 p., 2016, ISBN 978-2-503-56753-2

Volume 173
Philippe Bobichon
Controverse judéo-chrétienne en Ashkenaz (XIII^e siècle), Florilèges polémiques : hébreu, latin, ancien français (Paris, BNF Hébreu 712, fol. 56v-57v et 66v-68v)
305 p., 2016, ISBN 978-2-503-56747-1

Volume 174 (Série « Histoire et prosopographie » n° 12)
Valentine Zuber, Patrick Cabanel, Raphaël Liogier (éd.)
Croire, s'engager, chercher. Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité
475 p., 2016, ISBN 978-2-503-56749-5

Volume 175
Nicole Belayche, Corinne Bonnet, Marlène Albert Llorca, Alexis Avdeef, Francesco Massa, Iwo Slobodzianek (éd.)
Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels
500 p., 2016, ISBN 978-2-503-56944-4

Volume 176 (Série « Histoire et prosopographie » n° 13)
Luciana Soares Santoprete, Anna Van den Kerchove (éd.)
Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie
Hommage à Jean-Daniel Dubois
970 p., 15 ill. n/b, 2016, ISBN 978-2-503-56763-1

Volume 177
Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.)
L'ésotérisme shi'ite : ses racines et ses prolongements /
Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments
v + 870 p., 3 ill. n/b, 2016, ISBN 978-2-503-56874-4

Volume 178
Giancarlo Toloni
Jéroboam et la division du royaume
Étude historico-philologique de 1 Rois 11, 26 – 12, 33
222 p., 2017, ISBN 978-2-503-57365-6

Volume 179
Smilja Marjanović-Dušanić
L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale
Étude hagiographique
298 p., 4 ill. n/b + 26 ill. couleurs, 2017, ISBN 978-2-503-56978-9

Volume 180
Gérard Nahon
Épigraphie et sotériologie
L'épitaphier des « Portugais » de Bordeaux (1728-1768)
430 p., 59 ill. n/b, 2018, ISBN 978-2-503-51195-5

Volume 181
Gilbert Dahan, Annie Noblesse-Rocher (éd.)
La Bible de 1500 à 1535
366 p., 41 ill. couleurs, 2018, ISBN 978-2-503-57998-6

Volume 182
Tamás Visi, Tovi Bibring, Daniel Soukup (éd.)
Berechiah ben Natronai ha-Naqdan's Works and their Reception
L'œuvre de Berechiah ben Natronai ha-Naqdan et sa réception
254 p., 2019, ISBN 978-2-503-58365-5

Volume 183
Jean-Daniel Dubois (éd.)
Cinq parcours de recherche en sciences religieuses
121 p., 10 ill. n/b, 2019, ISBN 978-2-503-58445-4

Volume 184
Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel (éd.)
Émotions de Dieu
Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)
404 p., 12 ill. n/b, 2019, ISBN 978-2-503-58367-9

Volume 185
Philippe Hoffmann, Andrei Timotin (éd.)
Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité
398 p., 6 ill. n/b, 2020, ISBN 978-2-503-58903-9

Volume 186
Gilbert Dahan, Annie Noblesse-Rocher (éd.)
La Vulgate au XVI^e^ siècle
Les travaux sur la traduction latine de la Bible
282 p., 4 ill. n/b + 17 ill. couleurs, 2020, ISBN 978-2-503-59279-4

Volume 187
Nicole Belayche, Francesco Massa, Philippe Hoffmann (éd.)
Les mystères au II^e^ siècle de notre ère : un tournant
592 p., 29 ill. n/b, 2021, ISBN 978-2-503-59459-0

Volume 188 (Série « Histoire et prosopographie » n^o^ 14)
Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.)
Raison et quête de la sagesse
Hommage à Christian Jambet
558 p., 2021, ISBN 978-2-503-59353-1

Volume 189
Piotr Roszak, Jörgen Vijgen (éd.)
Reading the Church Fathers with St. Thomas Aquinas
Historical and Systematical Perspectives
520 p., 2021, ISBN 978-2-503-59320-3

Volume 190
Meir Bar-Asher, Aryeh Kofsky
The ʿAlawī Religion: An Anthology
221 p., 2021, ISBN 978-2-503-59781-2

Volume 191
Vincent Genin
*L'*Éthique protestante *de Max Weber et les historiens français (1905-1979)*
283 p., 2022, ISBN 978-2-503-59783-6

Volume 192
Vincent Goossaert, Masaaki Tsuchiya (éd.)
Lieux saints et pèlerinages : la tradition taoïste vivante /
Holy Sites and Pilgrimages: The Daoist Living Tradition
477 p., 49 ill. n/b + 35 ill. couleurs, 2022, ISBN 978-2-503-59916-8

Volume 193 (Série « Histoire et prosopographie » n° 15)
Samra Azarnouche (éd.)
À la recherche de la continuité iranienne : de la tradition zoroastrienne
à la mystique islamique
Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924-1963)
334 p., 3 ill. n/b, 2022, ISBN 978-2-503-60022-2

Volume 194 (Série « Histoire et prosopographie » n° 16)
Sylvio De Franceschi, Daniel-Odon Hurel, Brigitte Tambrun (éd.)
Le Dieu un : problèmes et méthodes d'histoire des monothéismes
Cinquante ans de recherches françaises (1970-2020)
912 p., 2022, ISBN 978-2-503-60112-0

Volume 195
Antonio Panaino
Le collège sacerdotal avestique et ses dieux
Aux origines indo-iraniennes d'une tradition mimétique (Mythologica Indo-Iranica II)
328 p., 11 ill. couleurs, 2023, ISBN 978-2-503-60241-7

Volume 196
Marc-Henri Deroche
Une quête tibétaine de la sagesse
Prajñāraśmi (1518-1584) et l'attitude impartiale (ris med)
724 p., 30 ill. n/b + 35 ill. couleurs, 2023, ISBN 978-2-503-60337-7

Volume 197
Aurélien Girard, Bernard Heyberger, Vassa Kontouma (éd.)
Livres et confessions chrétiennes orientales
Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident
(XVI^e^-XVIII^e^ siècles)
481 p., 17 ill. couleurs, 1 carte n/b, 2023, ISBN 978-2-503-60440-4

Volume 198 (Série « Sources et documents » n° 3)
Mathieu Terrier
Le guide du monde imaginal
Présentation, édition et traduction de la Risāla mithāliyya (Épître sur l'imaginal)
de Quṭb al-Dīn Ashkevarī
546 p., 2 ill. n/b, 2023, ISBN 978-2-503-60643-9

Volume 199 (Série « Histoire et prosopographie » n° 17)
Denis Pelletier, Florian Michel (éd.)
avec la collaboration de Guillaume Cuchet, Antoinette Guise-Castelnuovo
et Isabelle Saint-Martin
Pour une histoire sociale et culturelle de la théologie
Autour de Claude Langlois
407 p., 2023, ISBN 978-2-503-60628-6

Volume 200
Sylvie Peperstraete
À l'ombre de Quetzalcoatl
Les prêtres et l'organisation sacerdotale aztèques
780 p., 93 ill. n/b + 58 ill. couleurs, 2023, ISBN 978-2-503-60663-7

Volume 201
Mohamed Hocine Benkheira, Sylvio De Franceschi (éd.)
La dîme du corps. Doctrines et pratiques du jeûne
Vol. 1 : *Jeûnes anciens et orientaux. Jeûnes d'islam*
Vol. 2 : *Jeûnes chrétiens. Jeûnes d'aujourd'hui*
2 vol., 1135 p., 11 ill. n/b, 2023, ISBN 978-2-503-60652-1

Volume 202
Sylvain Destephen
Du christianisme et des hommes dans l'Antiquité tardive
Essais de prosopographie
274 p., 11 cartes n/b, 2024, ISBN 978-2-503-61088-7

Réalisation : Justine Parmentier
École pratique des hautes études

Cet ouvrage a été réalisé avec la chaîne d'édition structurée XML-TEI Métopes
développée par le Pôle document numérique de la MRSH de Caen.